U d'/of OTTAWA
39003000826296

LE

POSITIVISME

DEPUIS COMTE JUSQU'A NOS JOURS

Seule traduction française autorisée

R. P. GRUBER, S. J.

LE POSITIVISME

DEPUIS COMTE JUSQU'A NOS JOURS

Traduit de l'allemand

Par M. l'abbé Ph. MAZOYER, du clergé de Paris

University of Ottawa LIBRARIES
Université d'Ottawa BIBLIOTHÈQUES

PARIS
P. LETHIELLEUX LIBRAIRE-ÉDITEUR
10, RUE CASSETTE, 10
1893

Universitas BIBLIOTHECA Ottaviensis

B
831
.M7514
1893

LE POSITIVISME

DEPUIS LA MORT D'AUGUSTE COMTE

INTRODUCTION

« Qu'on en soit le partisan ou l'adversaire, il est, à chaque époque, des doctrines dont la connaissance s'impose à tous les esprits cultivés. Tel fut au XVIIe siècle le cartésianisme ; tel est au XIXe siècle le positivisme. A son égard la lutte se comprend, les dissidences s'expliquent ; l'ignorance ne se conçoit plus. Le public philosophique ne peut donc qu'accueillir avec faveur tout livre qui, sous une forme claire, élégante et précise, est destiné à en répandre la connaissance ». Ainsi s'exprime, non sans quelque raison, la *Revue philosophique* [1].

A cause même de l'importance que cette doctrine a prise, nous avons, dans un précédent volume[2], exposé aussi clairement que possible la

1. 1881, II, 542.

2. *Auguste Comte, fondateur du positivisme ; sa vie et sa doctrine*, par le R. P. Hermann Gruber, S. J., avec une Préface par M. Ollé-Laprune, maître de Conférences à l'Ecole Normale supérieure, traduit par l'abbé Ph. Mazoyer ; Paris 1892 ; Lethielleux.

vie et la doctrine du fondateur du positivisme. Nous sommes loin, cependant, d'avoir épuisé le sujet. Aug. Comte n'a fait que donner l'impulsion décisive au mouvement positiviste qui, sous des formes diverses, gagne, depuis une génération, le domaine tout entier de la science et de la vie publique : il en a seulement tracé la direction générale ; il a formulé de la façon la plus énergique et la plus précise les principes qui en sont la règle. Mais d'autres hommes et d'autres courants, plus ou moins indépendants de l'influence directe d'Aug. Comte, ont puissamment contribué à donner au positivisme sa forme concrète.

Pour compléter notre travail, nous devons donc étudier le mouvement positiviste dans ses principaux organes et le suivre dans ses principales dérivations, depuis la mort de son fondateur jusqu'à nos jours. Nous aurons à parler tout d'abord de la forme que l'œuvre de Comte a prise dans les écoles directement issues de la sienne ; il faudra ensuite indiquer, du moins à grands traits, quelques autres systèmes qui ne laissent pas d'avoir avec lui certains rapports plus ou moins immédiats.

Nous présentons ces divers systèmes comme des théories « positivistes », et nous avons le droit de le faire, non seulement parce que leurs principaux défenseurs (Lewes, Laas, Ardigò, etc.) ont employé cette expression et qu'ils l'ont fait entrer dans notre langue : mais encore parce que ces théories elles-mêmes offrent bien le caractère que, dès leur apparition, on a appelé de ce nom

de « positivisme ». Les chefs du positivisme (Comte, Littré, Lewes, etc.) l'ont affirmé : ce qui constitue le positivisme, c'est moins tel ou tel point de doctrine, que l'emploi de la « méthode positive ». Or, tous les représentants des doctrines dont nous allons parler déclarent, sans exception, se rattacher à la « méthode positive » telle qu'Aug. Comte l'a comprise. Tous protestent qu'ils veulent exclure les *a priori* de la scolastique, de Kant, de Hegel et d'autres, pour construire uniquement d'après la pure méthode « scientifique » sur le fondement « des réalités de l'expérience ».

D'ailleurs, même au point de vue de la doctrine, il est absolument impossible de préciser une ligne de démarcation entre les philosophes généralement reconnus comme positivistes, et les divers tenants de ces autres systèmes dérivés. Entre les disciples de l'école même d'Aug. Comte (Littré et Laffitte, Harrison et Congreve, Nystrom et Lemos) il y a parfois une différence bien plus grande qu'entre tel ou tel d'entre eux et les représentants des systèmes indépendants de cette école.

PREMIÈRE PARTIE

LE POSITIVISME DANS LES ÉCOLES QUI SE RATTACHENT A AUGUSTE COMTE

(1857-1892)

PREMIÈRE PARTIE

LE POSITIVISME DANS LES ÉCOLES QUI SE RATTACHENT A AUG. COMTE (1857-1892)

1. — **Dispositions prises par Aug. Comte en vue de son successeur.** — Aug. Comte voulait non seulement fonder un système philosophique, mais créer une sorte d'église, une religion de l'humanité qui après trois générations — c'était sa conviction profonde — se substituerait à toutes les religions comme à toutes les philosophies et ferait désormais le bonheur du monde. Déjà, dans les premiers écrits de sa jeunesse, une réorganisation sociale appuyée sur un « pouvoir spirituel » confié aux représentants des sciences exactes, lui semblait l'idéal à poursuivre. Dans son *Cours de philosophie positive*, il définissait nettement cet idéal [1]. Une corporation des savants de l'Europe [2], un Comité Occidental positiviste devait former une sorte de concile permanent de la nouvelle église, continuer son œuvre et promouvoir la réorganisation de la vie humaine conformément aux principes de la philosophie posi-

1. *Cours de philosophie positive*, VI, 519 et suiv. (2e édit, 435).
2. *Ibid.*, VI, 550 (463).

tive [1]. En 1848, il commençait à réaliser pratiquement ses plans par la fondation de la « Société positiviste » [2]. Vers la fin de sa vie, ce qu'on voyait surtout en lui, c'était le grand-prêtre de la religion nouvelle, le chef suprême du nouveau « pouvoir spirituel » [3].

Avec de telles idées sur sa mission, Comte ne pouvait rester indifférent au sort qui, après sa mort, serait fait à l'œuvre de sa vie entière. Le choix d'un successeur appelé à le remplacer comme chef d'école lui causait les plus grands soucis. Littré semblait tout d'abord désigné pour recueillir l'héritage du maître. Il l'emportait sur les autres disciples, non seulement par l'âge, mais par la réputation scientifique et surtout par le zèle dont il avait fait preuve pour la propagation du positivisme. Comte lui-même, dans la préface du premier volume du *Système de politique positive* (1851), appelait Littré, avec qui depuis longtemps il était dans les rapports les plus intimes, « son principal collègue ». Il déclare que l'adhésion de cet « éminent écrivain » a brisé enfin le cercle de fer de l'oppression dans laquelle les académiciens s'efforçaient, par le silence, de le tenir, lui et son œuvre. « Cette

1. *Cours de philosophie positive*, VI, 640 (544).

2. Voir H. Gruber, *Aug. Comte, fondateur du positivisme ; sa vie et sa doctrine* ; traduit par l'abbé Ph. Mazoyer ; avec une Préface par M. Ollé Laprune, maître de Conférences à l'Ecole normale supérieure. Paris, 1892 : Lethielleux, p. 281.

3. *Ibid.*, p. 293 et suiv.

oppression, à la fois spontanée et concertée », dit-il, « se trouve irrévocablement brisée, depuis six ans, par l'adhésion décisive d'un éminent écrivain (M. Littré), dont le noble caractère est encore mieux apprécié que son admirable talent. Devenu mon principal collègue, sa vie fut autant vouée que la mienne au digne triomphe, philosophique et politique, du positivisme, où nous voyons tous deux la seule issue possible de l'anarchie moderne »[1]. Dans une lettre à Hadery (9 mai 1851), Comte rend encore à Littré ce témoignage, qu'il est le seul de ses disciples qui « exerce directement l'apostolat positiviste », qui « développe dignement l'aptitude religieuse du positivisme »[2].

Cependant, plus tard (1852), l'amitié se refroidit entre le maître et le disciple ; et, du côté de Comte, le sentiment d'amertume alla toujours grandissant. Du reste, même avant de rompre avec Littré, le philosophe avait jeté les yeux sur son disciple favori, P. Laffitte, pour en faire son successeur. Il avait même songé un instant (1850) à le nommer dans son Testament, « second grand-prêtre de l'humanité »[3]. Toutefois, en 1851, Laffitte ne lui paraissant pas avoir l'énergie nécessaire à une fonction si importante, il renonça définitivement à ce projet[4], et comme aucun de

1. *Système de politique positive*, I, p. 14.
2. *Revue Occidentale*, 1884, II, 333.
3. *Testament d'Aug. Comte, avec les documents qui s'y rapportent*; Paris, rue Monsieur-le-Prince, 10; 1884, p. 154.
4. *Ibid.*, p. 172.

ses disciples ne lui semblait digne d'une charge si haute, il mourut sans avoir désigné lui-même son successeur, ainsi que ses plans de réorganisation sociale le demandaient.

2. — **Comte veut exclure Littré.** — Dans son Testament, Comte n'avait cependant pas laissé de prévenir expressément et énergiquement une tentative possible de la part de Littré pour recueillir l'héritage philosophique du maître. Ce passage est trop important en ce qui concerne l'attitude de Comte à l'égard de Littré, pour que nous ne citions pas textuellement. « Les auxiliaires de mon indigne épouse seront beaucoup multipliés et fortifiés par ma mort, d'après l'ensemble des antipathies que le fondateur du positivisme doit naturellement inspirer aux meneurs de la presse occidentale. Tous ceux qui, craignant la discipline intellectuelle, voulurent jadis m'empêcher de transformer la science en philosophie, furent finalement groupés autour du principal représentant de l'anarchie académique (Em. Arago). Leur puissance officielle, et la dépendance où je me trouvais envers elle, dirigèrent alors la persécution contre mon existence matérielle. C'est aujourd'hui ma réputation, privée et publique, que peuvent seule attaquer ceux qui, craignant la discipline morale, veulent m'empêcher de transformer la philosophie en religion. Ils seront spontanément ralliés sous l'écrivain accrédité qui, devenu le champion dévoué de mon indigne épouse, représente le mieux l'ensemble des résistances, académiques et révolution-

naires, à ma reconstruction du pouvoir spirituel. Sa stérile adhésion au dogme fondamental de la religion positive procure à cet ennemi l'apparence d'un ami, depuis le vain replâtrage que j'eus l'indulgence de tolérer un an après la rupture décisive de 1852. Quoique son assistance provisoire ait toujours été plus bruyante qu'efficace, et malgré qu'elle soit entièrement épuisée, l'éclat qu'elle a jeté sur lui facilitera des attaques où l'on semblera respecter la doctrine en critiquant le fondateur. Je devais donc faire spécialement sentir à mes meilleurs disciples combien leur digne subordination devient indispensable dans la seconde lutte du positivisme, moins brutale mais plus grave et plus prolongée que la première »[1].

Dans une lettre à son disciple Henry Dix Hutton (Dublin, Ireland, Rathgar Road, 112), du 11 Charlemagne 69, Comte avait dit dans le même sens : « Nos principaux ennemis sont, au fond, les faux auxiliaires graduellement groupés autour du rhéteur usé (Littré) que le positivisme a passagèrement décoré d'une auréole de penseur ; leur secret programme, étourdiment divulgué, dès 1854, par un complice bavard (de Blignières), est : *Il faut désormais développer* (c'est-à-dire *exploiter*)[2] *le positivisme en dehors de* (c'est-à-dire *contre*) *son fondateur* »[3].

1. *Testament*, pp. 29, 30.
2. Ces parenthèses sont dans le texte de Comte.
3. *Lettres d'Aug. Comte à Henry Dix Hutton ;* Dublin, 1890, p. 113.

Dans une lettre à Richard Congreve (15 Charlemagne 69), il ajoute que cette « coterie de faux positivistes », formée « sous la présidence nominale du rhéteur usé que le positivisme a passagèrement décoré d'une auréole de penseur », est « sous la direction réelle de l'indigne femme à laquelle j'eus, dans ma jeunesse, le malheur de donner mon nom ». Il poursuit : « Ces roués sont ici l'équivalent de vos soi-disant positivistes *intellectuels*, Mill, Lewes, etc , sauf que les nôtres, poussés par un milieu toujours préoccupé de destination sociale, sont, sous peine de discrédit, forcés de paraître adopter la religion de l'Humanité, tandis que les vôtres se bornent à la *Philophie positive* et rejettent ouvertement la *Politique positive* »[1].

3. — **Conduite de Littré après la mort de Comte.** — Mais de même que Madame Comte, malgré la volonté clairement exprimée par son mari, finit par ramener à elle l'héritage matériel du philosophe, ainsi Littré, « son conseil », parvint à recueillir la succession intellectuelle du maître, malgré tous les efforts de ce dernier pour empêcher ce résultat. Dans ce rôle nouveau de « chef de l'école positiviste », en France et à l'étranger, Littré eut un tel succès que, depuis lors jusqu'à sa mort (1881), non seulement l'école positiviste, à laquelle Aug. Comte avait confié par son Testament la mission de poursuivre son œuvre,

1. *Lettres d'Aug. Comte à Rich. Congreve*; Londres, 1889, p. 53.

resta complètement dans l'ombre, mais encore le côté religieux et politique du positivisme, si important aux yeux du fondateur, fut entièrement oublié ou méconnu. Antoine, un disciple de « l'école orthodoxe » d'Aug. Comte — par opposition à « l'école dissidente » de Littré, nous appellerons ainsi le groupe positiviste demeuré fidèle au fondateur — s'exprime ainsi, avec assez de justesse, en parlant de la conduite de Littré et de Madame Comte à propos du Testament du philosophe :

« Peut-être cette constante opposition apportée à l'exécution testamentaire d'Auguste Comte par ces deux complices, aussi perfides que coupables, paraîtra-t-elle étrange et inexplicable à la plus grande partie du public, qui les regarde encore comme ses plus fidèles amis, bien que leur haine se soit manifestée sous les formes les plus variées. Cette mystification eut pour agents les grands-prêtres et directeurs de la démocratie, qui ne répondaient aux prédications des positivistes de la rue Monsieur-le-Prince que par le silence ou la calomnie ; ils avaient ailleurs leurs dieux et leurs autels ! Par une bien singulière idéalisation, ils avaient découvert en M. Littré le continuateur d'Auguste Comte et un disciple plus grand que le maître, dont ils lui attribuaient, avec la candeur de l'ignorance, une foule de conceptions et d'aspirations. Doucement énivré des perpétuels élancements de leur adoration perpétuelle, M. Littré prit ce rôle au sérieux ; il se dit que lui aussi il était philosophe, et il aspira à fonder une école nouvelle pour la tourner contre son maître. Les

organes de l'académisme et du matérialisme, les journalistes militants, aussi bien que les cardinaux romains et les pasteurs libéraux et orthodoxes, regardèrent dès lors la doctrine de M. Littré comme le vrai positivisme, sans se douter que ce prétendu maître n'avait pas de doctrine »[1]. — « En fait, M. Littré, à l'égard du positivisme (le vrai positivisme, celui de Comte), n'a finalement rempli qu'un rôle de pur démolisseur »[2].

1. *Aperçu sommaire sur la vie et sur l'œuvre de M. P. Laffitte, successeur d'Aug. Comte*, par E. Antoine. Hâvre, 1880, p. 51.
2. *Ibid.*, p. 55.

CHAPITRE PREMIER

ÉCOLE POSITIVISTE DISSIDENTE DE LITTRÉ

Littré, comme Fr.·. Bourdin, l'orateur bien connu de la loge maçonnique *Les amis bienfaisants*, le dit dans les adieux qu'il lui adressa, était « la voix, l'esprit et l'âme du positivisme »[1]. C'est lui qui a donné au positivisme d'Aug. Comte la forme sous laquelle il s'est propagé au loin. Les œuvres mêmes de Comte ne sont lues que d'un petit nombre de savants. Pour avoir une idée claire du mouvement positiviste, il faut donc faire plus ample connaissance avec la personne de Littré et avec sa doctrine.

A. — BIOGRAPHIE DE LITTRÉ. — SES ŒUVRES LITTÉRAIRES.

4. — **Notice biographique**[2]. — Maximilien-

1. *La Chaîne d'union, journal de la Maçonnerie universelle.* Or.·. de Paris. 1881 (E.·. V.·.), p. 209.

2. La plupart de ces indications biographiques sont empruntées à Caro, *Littré et le positivisme* (Paris, 1883. Voir aussi *Revue des Deux-Mondes*, 1882, II, 516 et suiv. III, 5 et suiv.) Caro a puisé ses renseignements dans les œuvres mêmes de Littré.

Paul-Emile Littré naquit le 1er février 1801. Sa famille appartenait au parti Jacobin et était en rapport avec des membres de la Convention et des conspirateurs. Son père, ancien sous-officier dans l'artillerie de la marine, puis chargé d'un bureau de droits réunis, était un adversaire déclaré de la religion ; mais un certain sérieux et la droiture de son caractère lui rendaient odieuses les frivoles railleries de Voltaire. Sa mère — une protestante — était une femme de la plus grande énergie, mais en même temps pleine de tendresse pour ses enfants. En politique et en religion elle partageait entièrement les idées de son mari. C'est ce qui explique pourquoi Emile fut, comme son frère aîné, Barthélemy, élevé en dehors de toute religion. Pour cette famille, le baptême lui-même semblait une simple formalité dont on pouvait fort bien se dispenser. Malgré tout, Emile croyait, dans sa jeunesse, à Dieu, à l'existence de l'âme, à l'immortalité : mais naturellement, il y croyait en déiste. A sa sortie du collège (Lycée Louis-le-Grand), ne pouvant résoudre ses doutes toujours grandissants, il rejeta jusqu'à ce mince bagage de croyances, et dès lors, en ce qui concerne les plus importants problèmes de la vie humaine, il resta sans orientation, jusqu'à ce qu'en 1840 il crut trouver une direction dans la philosophie d'Aug. Comte.

Malgré cette absence totale de religion, le jeune Littré semble, à la différence de Comte, n'avoir pas connu, sous le rapport des mœurs, les grossiers égarements. Il le devait surtout à

l'éducation sévère et virile qu'il avait reçue dans la maison paternelle. Il était intelligent, actif; son application était vraiment extraordinaire, comme ses travaux et ses écrits devaient le prouver dans la suite.

Littré avait choisi la médecine pour carrière. Mais bien qu'il ait passé dix ans en qualité d'interne ou d'externe dans divers hôpitaux, bien qu'il ait publié nombre de travaux ou d'articles parfois très précieux sur des sujets de médecine, il ne subit pas ses examens de doctorat, et il n'exerça jamais, sinon pour donner quelques consultations à des paysans durant son séjour à la campagne. C'est que, au moment même où il préparait ses examens (1827), il perdit son père et dut alors pourvoir à son propre entretien et à celui de sa famille. A ce point de vue, il jugea que la carrière médicale lui offrait peu d'avantages. En outre, habitué à des travaux de cabinet, il gardait dans les affaires de la vie pratique une timidité et une irrésolution qui lui faisaient redouter les responsabilités du médecin. Il se décida donc à se créer des ressources par des travaux littéraires. En 1835, il se maria, après avoir passé par une période douloureuse où, poursuivi par des idées noires, il hésitait entre le mariage, un voyage dans des pays lointains ou le suicide. Sa mère lui choisit une femme intelligente, catholique fervente avec laquelle il vécut jusqu'à la mort dans l'union la plus heureuse. Non seulement il trouva en elle une compagne pleine d'une tendre sollicitude, qui demeura toujours à ses

côtés dans les épreuves et les souffrances de la vie, et qui lui révéla, à l'heure de la mort, le véritable but de l'existence ; il rencontra encore en elle, comme dans sa fille Sophie, un secours précieux pour ses travaux littéraires.

5. — **Travaux littéraires de Littré, sans caractère philosophique.** — En 1828, Littré écrit déjà des articles pour le *Journal de médecine*. En 1821, il devient un des collaborateurs du *National*. La même année, il publie sa brochure sur le *Choléra asiatique*. De 1837 à 1842, avec le concours de Dezeimeris il fait paraître la revue l'*Expérience*. En 1839 et 1840, il donne une traduction de la *Vie de Jésus* par David Strauss. En 1847, nous trouvons *La poésie homérique et et l'ancienne poésie française*. De 1847 jusqu'à sa mort, il collabore à l'*Histoire littéraire de France* (Tom. XXI, et suiv.). En 1848, il traduit l'*Histoire naturelle* de Pline ; et, en 1851, le *Manuel de physiologie*, de Müller. En 1854, avec Charles Robin, il refond dans le sens positiviste, le *Dictionnaire de médecine, de chirurgie*, etc., de P. Nysten ; ouvrage qui, en 1886, atteint sa seizième édition. De 1839 à 1861, il travaille à son plus célèbre ouvrage de médecine, la traduction et le commentaire d'Hippocrate (dix volumes). En 1862, il publie l'*Histoire de la langue française* (2 vol.; 8e édit., 1882). Dès 1841 il entreprend le travail qui fut l'œuvre propre de sa vie, le fameux *Dictionnaire de la langue française* (4 vol.) dont le manuscrit est achevé en 1865, et qui fut imprimé de 1863 à

1872 ; un cinquième volume (supplément) parut en 1878. En outre, Littré fut longtemps rédacteur du *Journal des savants* ; il écrivait aussi dans la *Revue des deux mondes*. Il s'occupa également de la publication des Œuvres d'Armand Carrel. On a encore de lui diverses monographies, par exemple : *La vérité sur la mort d'Alexandre-le-Grand* (1864), *Médecine et médecins* (1871), etc. Il publie en 1875 : *Littérature et Histoire*; *Les Barbares et le Moyen Age* ; — en 1879, une traduction de l'Enfer du Dante, en langue d'oil du XVIe siècle, et en vers ; — en 1880, *De l'établissement de la troisième république* ; et *Etudes et glanures pour faire suite à l'histoire de la langue francaise*. Dans ce dernier volume, qui est un recueil de plusieurs articles parus dans le *Journal des savants*, on trouve une charmante causerie, intitulée *Comment j'ai fait mon Dictionnaire de la langue française*, dont il a paru une traduction allemande. (Leipsig ; 1881, Friedrich).

B. — LITTRÉ COMME PHILOSOPHE.

(a). *Travaux philosophiques de Littré.*

6. -- **M. Littré et le National.** -- C'est dans le *National* que Littré ouvrit la série de ses publications philosophiques. Comme les éditeurs de ce journal fort répandu faisaient un grand cas de ses travaux, il trouva là une occasion très favorable d'exposer au public la nouvelle philosophie d'Aug. Comte, dont il était, depuis 1840, un

chaud partisan. En 1844, il commença, sur le positivisme, une série d'articles, qu'il publia ensuite en volumes : *Analyse raisonnée du Cours de philosophie positive* (1845) ; *Application de la philosophie positive au gouvernement des sociétés* (1849) ; *Conservation, Révolution, Positivisme* (1852).

En composant ces articles, il subissait si entièrement l'influence d'Aug. Comte que, de son propre aveu, « il ne jurait alors que par la parole du maître »; et il ajoute : « Pour la trouver vraie, je faisais violence aux faits positifs, j'écartais les signes manifestes »[1]. Toutefois, certains juges clairvoyants croient remarquer que, même dans ces premiers écrits de Littré, le système de Comte est amoindri. « Littré avait jadis quelque peu émondé les théories de Comte ; peut-être les avait-il trop vulgarisées — dans le mauvais sens du mot », dit par exemple B. Paulhan[2]. Après la rupture avec Comte (1852), le disciple s'écarta de plus en plus de la doctrine du maître. Cependant, du vivant de Comte, il évita de le contredire ouvertement.

On sait que la cause éloignée de la rupture entre les deux amis fut (d'après la *Revue Occidentale*, 1884, II, 271) l'adhésion de Comte au coup d'Etat du 2 décembre 1851. Ensuite, comme Louis Napoléon ne passa point, malgré la théorie

1 *Conservation, Révolution, Positivisme* ; 2e édit., 1879, pp. 450 et suiv. ; cité par Caro, l. c. pp. 61, 115.

2. *Revue philosophique*, 1889, II, 317.

positiviste[1], de la dictature « sceptique-empirique » à la dictature « progressive », mais qu'il rétablit l'empire, Comte l'en blâma de la façon la plus ouverte. Mais Littré condamnait, plus tard du moins, tous les coups d'Etat et toutes les révolutions violentes. — Quant à la cause immédiate de la rupture, nous l'avons exposée ailleurs[2].

Le premier écrit philosophique, dans lequel Littré se met en opposition avec les doctrines de son maître, a pour titre : *Paroles de philosophie positive* (1859). Il se prononce plus formellement encore contre certains axiomes fondamentaux du système de Comte, dans son principal ouvrage de philosophie : *Auguste Comte et la philosophie positive* (1863 ; 3e édit., 1877). Dans ses additions à la seconde édition de son livre, *Conservation, Révolution, Positivisme* (1879), il rétracte expressément les opinions qu'il a d'abord soutenues. Mais c'est surtout dans la revue intitulée *La philosophie positive*, revue fondée par lui et dirigée avec le concours du russe Wyrouboff, qu'il se révèle comme le nouveau chef de l'école, propageant la doctrine positiviste et lui donnant sa nouvelle forme (1867-1883). Cette revue parut pour la première fois en juillet-août 1867 ; et, dès lors, chaque nouvelle année de la collection commence avec le numéro de juillet-août. Il y a six numéros par an ; trois d'entre eux forment un

1. Voir notre livre : *Auguste Comte, fondateur du positivisme...* p. 272.
2. *Ibid.*. p. 200.

volume. Les sept premiers volumes ont paru chez Baillière ; les vingt quatre autres (8-31) au bureau de la revue (rue de Seine, 16). De septembre 1870 à septembre 1871, la publication a été interrompue par la guerre.

En outre, Littré fut chargé par Mme Comte de publier la seconde édition du *Cours de philosophie positive* : il y a joint une longue préface où il expose ses propres idées. Cette préface a paru, avec les deux premières Leçons du *Cours*, en un volume à part, sous ce titre : *Principes de philosophie positive* (1868). — Enfin, pour compléter cette énumération des écrits philosophiques de Littré, nommons les *Fragments de philosophie positive* (1876) et *La science au point de vue philosophique*.

(*b*). *Caractère général du positivisme de Littré.*

7. — **Tournure d'esprit de Littré.** — On ne saurait mieux caractériser la tournure d'esprit de Littré, même dans les questions philosophiques, qu'en disant qu'il était avant tout un « philologue ». Comme philosophe, il manquait de profondeur et d'originalité, de largeur dans les vues. Il n'avait pas ce coup d'œil du génie qui distingue le vrai philosophe, et qui lui découvre les rapports secrets des choses pour lui révéler une unité plus haute dans le chaos des phénomènes et des apparences. Vers la fin de sa vie, il avouait lui-même avoir profondément senti le défaut de

son esprit, « qui consistait essentiellement à ne rien deviner, à ne rien savoir par intuition et, pour ainsi dire d'avance, et à être contraint de tout apprendre par expériences chèrement achetées et par tentatives redoublées... » « à l'aide des tâtonnements qui se cherchaient et se rectifiaient »[1]. Il dit ailleurs : « Mon esprit n'était pas de ceux qui s'éclairent soudainement devant l'imprévu des circonstances ; personne n'était plus désarmé que moi devant les difficultés subites, si le temps ne m'était pas donné de les étudier et de m'y préparer »[2].

Par contre, Littré semblait fait pour ces recherches de détails que demandent les études linguistiques et les travaux d'histoire littéraire. Aussi, malgré sa profession de médecin, malgré le prix qu'il attachait à la diffusion du positivisme, regardant cette mission comme la plus importante qui fut jamais, il revenait toujours à ce genre de recherches. Il ne s'intéressait réellement qu'à ces études. Ses travaux les plus remarquables en médecine, sa traduction et son commentaire d'Hippocrate, ont de la valeur surtout au point de vue de l'histoire littéraire.

Ce qui montre combien le philologue et le lexicographe l'emportaient en lui sur le philosophe, c'est la manière dont il composa son principal ouvrage de philosophie, *Auguste Comte et*

1. *Études et glanures*, p. 425.

2. *Conservation*, *Révolution*, *Positivisme*; 2e édit.; p. 492.

la philosophie positive. Il n'entreprit ce livre — il le raconte lui-même — que sur les instances pressantes de Madame Comte. La pensée que ce nouveau travail pouvait retarder la publication du *Dictionnaire de la langue française*, lui était si pénible qu'il fut sur le point de se brouiller avec une femme pour laquelle il avait tant d'amitié. Il consentit enfin à son désir ; mais il regarde ce travail comme une œuvre insignifiante, en comparaison du *Dictionnaire*. « Ainsi décidé », dit-il, « j'interrompais à minuit le dictionnaire, et de minuit à trois heures je prenais en main la vie d'Auguste Comte. Ces trois heures matinales (car le jour astronomique commence à minuit), prélevées régulièrement sans manquer pendant un an environ et jointes à ce que je pouvais grappiller çà et là de moments, suffirent : en 1863, le volume fut prêt » [1].

Dans le positivisme de Littré, cet esprit philologique se traduit par la manière dont, tout en « émondant » la « philosophie positive » de Comte, il retourne contre la « théologie » les armes de la critique biblique à l'usage des incrédules. Il le fait plus particulièrement dans son livre : *La science au point de vue philosophique*. Sa traduction de la *Vie de Jésus*, par Strauss, et nombre de ses articles dans la *Philosophie positive*, respirent le même esprit. Sous certains rapports, on peut voir dans Littré le trait d'union entre Aug. Comte et Renan.

1. *Études et glanures* ; p. 423.

8. — « Abstention intellectuelle » chimérique de Littré. — Mais il était impossible que la tournure d'esprit toute philologique de Littré ne se retrouvât point jusque dans ses spéculations exclusivement philosophiques. On la reconnaît plus d'une fois, et de la manière la plus typique, dans la façon dont il traite le dogme capital du positivisme, à savoir que les questions relatives aux causes premières et aux causes finales, à la substance et à l'essence sont inaccessibles à la connaissance humaine [1]. Ce dogme de « l'abstention positiviste » en ce qui concerne les problèmes les plus élevés et les plus importants de la vie, Littré le transforme en une parfaite indifférence entre l'affirmation et la négation, indifférence absolue, absolument chimérique, qu'on peut exposer en formules sonores, mais que l'esprit ne saurait concevoir et qui demeure intraduisible dans la pratique de la vie.

« Encore qu'il ne puisse rester aucun doute sur ce qu'il faut penser des causes premières et finales », dit Littré, « et que le lecteur soit en mesure de conclure sans peine et par lui-même dans une matière si sérieuse et décisive, il importe d'être explicite et de ne pas laisser d'accès aux fausses interprétations. Ceux qui croiraient que la philosophie positive nie ou affirme quoi que ce soit là-dessus, se tromperaient : elle ne nie rien, n'affirme rien ; car nier ou affirmer ce serait dé-

1. Voir notre livre : *Aug. Comte, fondateur du positivisme*, pp. 83 et suiv.

clarer que l'on a une connaissance quelconque de l'origine des êtres et de leur fin Ce qu'il y a d'établi présentement, c'est que les deux bouts des choses nous sont inaccessibles, et que le milieu seul, ce que l'on appelle en style d'école le relatif, nous appartient »[1].

« La philosophie positive (je ne puis trop insister sur ce point) ne reconnaît ni le déisme, ni l'athéisme, ni le panthéisme. Ce sont tout autant d'explications de l'inexplicable, c'est-à-dire de ce qui concerne les origines du monde, ses causes premières et sa constitution. Elle se tient dans le milieu des choses, selon la lumineuse expression de Pascal. Issue des sciences, elle en a la sage et salutaire résignation, si on doit donner le nom de résignation à ce ferme propos d'étudier avec une suprême application la réalité de la nature, et d'en tirer les doctrines qui agrandissent l'esprit et améliorent la société »[2]. Il serait facile de citer beaucoup d'autres passages semblables dans les œuvres de Littré[3]. Nous en choisirons un seul, qui doit son importance particulière et son retentissement aux circonstances solennelles dans lesquelles ces paroles furent prononcées. Littré était reçu dans la franc-maçonnerie avec un éclat et

1. *Paroles de philosophie positive*, p 33.
2. *Philosophie positive*, XIII, 157.
3. *Principes de philosophie positive*, p. 39 ; *Revue des Deux-Mondes*, 1866, IV, 863 ; *Auguste Comte et la philosophie positive*, p. 519 ; *Philosophie positive*, VI, 159 ; IX, 304 ; XI, 167 ; XIII, 157 ; XVI, 322 ; XVII, 453 ; XXVI, 42, etc., etc...

une pompe extraordinaires : à la demande habituelle, qu'on adresse aux candidats : « Quels sont les devoirs de l'homme envers Dieu » ? il répond par un long exposé du positivisme, dont voici le passage capital : « Aucune science ne nie une cause première, n'ayant jamais rien rencontré qui la démentît; mais aucune ne l'affirme, n'ayant jamais rien rencontré qui la lui montrât. Toute science est renfermée dans le relatif. Partout on arrive à des existences et à des lois irréductibles, dont on ne connaît pas l'essence. On ne nie pas qu'une cause ultérieure ne soit derrière ; mais on n'a jamais passé de l'autre côté. L'expérience n'y atteignant pas, chaque science, quelque créance qu'un savant en particulier puisse accorder au fait historique ou au dogme philosophique, chaque science, dis-je, se refuse à introduire, dans l'enchaînement des lois et des théories qui lui sont propres, rien qui soit emprunté à la conception d'une causalité première. Cela est toujours laissé à la théologie ou à la métaphysique »[1].

9. — **Littré et la sociologie.** — Le Mémoire intitulé *Traité de sociologie*, lu par Littré à la *Société sociologique* qu'il avait solennellement fondée le 23 mars 1872, nous offre un autre exemple frappant de l'invasion intempestive de la philologie dans ses spéculations philosophiques. Ce *Traité*, qui devait servir de programme à la *Société*, n'est qu'une insipide nomenclature de termes barbares dérivés fort arbitrairement du grec

1. *Philosophie positive*, xv, 164.

et du latin. Contentons-nous, à titre de preuve, de rappeler les divisions que Littré imagine pour la nouvelle science. D'après lui la *Sociologie* se divise en *Sociodynamie* (dynamique) et en *Sociomérie* (statique) ; la *Sociodynamie* à son tour comprend la *Sociergie* (conservation de la société), la *Sociauxie* (accroissement de la société), la *Socioporie* (économie nationale), la *Sociagathie* (morale), la *Sociocalie* (lettres et arts), la *Socialéthie* (sciences), la *Sociarchie* (législation, droit) etc...[1] — André Poëy, qui fut d'abord le disciple et le collaborateur de Littré, mais qui passa plus tard au positivisme orthodoxe, n'a-t-il pas raison de railler cette stérile philosophie dont tous les efforts pour fonder la plus importante des sciences — la sociologie — ont abouti à ce catalogue d'expressions bizarres[2] ?

Quant à la *Société sociologique*, elle se composait de vingt-six fondateurs (Littré, Robin, Wyrouboff, Chatelineau, Caubet, Bourdet, André, Clavel, etc...), de cinquante membres actifs, et de cent correspondants. J. St. Mill était du nombre de ces derniers. Quelques Mémoires relatifs à la fondation de la Société[3] semblent être, avec le fameux *Traité de sociologie*, les seules preuves de son existence.

1. *Philosophie positive*, IX, 153 et suiv.
2. André Poëy, *MM. Littré et Auguste Comte*, Paris, Baillière, 1879.
3. *Philosophie positive*, VIII, 298 et suiv.

(c). *Point de vue philosophique de Littré, en général.*

10. — **Attitude de Littré à l'égard d'Auguste Comte. Contradictions manifestes.** — En ce qui concerne le point de vue philosophique où Littré s'est placé et son attitude à l'égard d'Aug. Comte, nous ferons remarquer, tout d'abord, qu'il n'a pas toujours su éviter les contradictions les plus manifestes. Par exemple, dans son principal ouvrage philosophique — *Auguste Comte et la philosophie positive* — il vante l'inattaquable solidité et la parfaite unité du système de Comte; et, d'autre part, il ne fait autre chose, dans tout son livre, que s'efforcer de prouver que la seconde période de la carrière philosophique de son ancien maître est la contre-partie de la première; il va même jusqu'à ébranler les bases fondamentales du système de Comte dans la première période.

Nous formulons là de bien graves griefs contre Littré « philosophe » : qu'il nous soit donc permis de prouver ce que nous avançons.

D'une part, Littré écrit en parlant de la philosophie de Comte :

« Aujourd'hui, il y a plus de vingt ans que je suis sectateur de cette philosophie ; la confiance qu'elle m'inspire et qui fut au prix de longues méditations et de plus d'une reprise, n'a jamais reçu de démentis. Deux ordres d'épreuves ont été par moi mis en œuvre pour me préserver des illusions et des préjugés : d'abord l'usage que j'ai

fait constamment de cette philosophie, puis la sanction que le cours des choses lui apporte. Occupé de sujets très divers, histoire, langues, physiologie, médecine, érudition, je m'en suis constamment servi comme d'une sorte d'outil qui me trace les linéaments, l'origine et l'aboutissement de chaque question, et me préserve du danger de me contredire, cette plaie des esprits d'aujourd'hui ; elle suffit à tout, ne me trompe jamais et m'éclaire toujours. Le cours des choses ne lui est pas moins favorable que l'épreuve individuelle ; non seulement il ne la contredit pas, mais encore tout ce qui advient en science ou en politique lui prépare quelque nouvel appui mental ou social »[1].

« M. Comte n'a aucune contradiction ; chez lui le système existe ; et tout est conséquence et conséquent »[2] etc...

D'autre part, — et parfois immédiatement après des affirmations analogues à celles que nous venons de citer — il dit :

« Je ne nie pas qu'il (Aug. Comte) m'ait entraîné dans quelques erreurs que je suis moralement obligé de confesser en m'accusant ou de trop de précipitation, ou de trop de docilité, ou de peu de clairvoyance »[3].

A propos du Rapport qu'il a écrit autrefois, sous l'inspiration directe d'Aug. Comte, pour la

1. *Auguste Comte et la philosophie positive*, Préface, p. II.
2. *Ibid.*, p. 101.
3. *Ibid.*, p. 529.

Société positiviste (1848) : « C'est », dit-il, « je le confesse sans détour, un grave échec intellectuel, et je le consigne ici comme tel. La seule compensation que j'y trouve, et elle n'est pas sans valeur, c'est d'abord une leçon de modestie, puis un juste avertissement, à moi, de me défier de moi-même, et à ceux qui veulent bien me lire, de voir en moi un guide qui n'est absolument fidèle que dans sa bonne volonté »[1].

En parlant de Comte, il dit : « M. Comte, à un moment donné, pensant et assurant qu'il ne faisait que développer la philosophie positive, changea de méthode. Rien de plus grave qu'un changement de méthode »[2].

« Les deux méthodes (objective et subjective) diffèrent radicalement..... Il (Aug. Comte) a brouillé et confondu les deux méthodes d'une façon inextricable »[3].

« De là naquit quelque chose qui n'a point d'exemple, une méthode avec une tête positive et une queue subjective ou métaphysique (c'est la même chose)... La méthode étant faussée, tout est faussé, même ce qu'il y a de bon et de vrai. Une fausse méthode est comme un faux jour qui dénature les meilleures formes »[4].

11. — **Littré et les principes fondamentaux de Comte dans sa première période philosophique.** — Littré ne se contente pas de scinder le

1. *Auguste Comte et la philosophie positive*, p. 601.
2. *Ibid.*, p. III.
3. *Ibid.*, p. 532.
4. *Ibid.*, p. 534.

système de Comte en deux parties, en faisant de la seconde le contre-pied de la première : il ébranle jusqu'aux principes fondamentaux de la première partie elle-même. Et pour commencer par la « loi sociologique », dont Aug. Comte fait la pierre angulaire de son système et qu'il regarde comme sa découverte capitale, Littré veut bien y voir l'expression purement « empirique » et abstraite des faits, mais il se refuse à y reconnaître la loi « rationnelle » fondamentale de toute évolution intellectuelle. Il veut lui substituer sa loi à lui, la loi « des quatre âges ». Dans le premier de ces âges — âge primitif — l'humanité est, d'après Littré, sous l'empire du besoin et de la nécessité ; dans le second — âge de la religion — la morale en se développant produit les premières créations civiles et religieuses ; dans le troisième — âge de l'art — le sentiment du beau grandit et « enfante les constructions et les poëmes » ; dans le quatrième enfin, — âge de la science — la raison poursuit la vérité abstraite[1]. D'ailleurs, même en affirmant que la « loi des trois états » est inattaquable en tant que loi « empirique », Littré se contredit sans s'en apercevoir. En effet, il dit expressément qu'Aug. Comte, dans sa seconde période, est revenu de la méthode positive à la méthode subjective et métaphysique ; que de la phase anti-religieuse de sa maturité philosophique, il est retombé dans la phase religieuse. Or, cette marche en arrière est, dans l'hypothèse

1. *Paroles de philosophie positive*, pp. 44 et suiv.

de la loi sociologique, un contre-sens flagrant; autant vaudrait dire, en physiologie, que l'homme passe de la maturité à la jeunesse ou à l'enfance, puisque, pour Aug. Comte, la loi sociologique est aussi bien une loi naturelle que la loi physiologique. Peut-être ce prétendu retour du philosophe à la période métaphysique tient-il du « miracle » ?

Quant à la « théorie cérébrale », — cette autre base fondamentale du système de Comte — Littré la rejette absolument [1]. En morale, il se met de même en opposition ouverte avec son maître. Il fonde sa morale sur la sexualité [2], qui est, pour Aug. Comte, le plus perturbateur des instincts égoïstes [3], en même temps que le plus grand obstacle à la morale, puisque la morale est essentiellement « altruiste ». En définitive, Littré abandonne successivement les divers points du système de Comte, et il en vient à réduire le positivisme à la seule « méthode positive ». Il professe toujours la méthode de Comte; mais, quant aux applications que son maître en a faites, il se réserve toute liberté de discussion [4]. « Quiconque, dit-il plus tard, applique cette méthode à la philosophie, est positiviste, et qu'il le dise ou non, disciple de M. Comte; quiconque en applique une autre, est métaphysicien. Voilà le

1. *Auguste Comte et la philosophie positive*, pp. 653 et suiv., 675; *Revue des Deux mondes*, 1866, IV, 849.
2. *Philosophie positive*, VI, 1-22.
3. Comte, *Système de politique positive*, IV, 287.
4. *Auguste Comte et la philosophie positive*, p. 668.

caractère certain auquel un esprit attentif discernera qui appartient à la philosophie positive et qui lui est étranger »[1].

12. — **Autres points saillants de la philosophie de Littré. — Méthode.** — Cette « méthode positive », à laquelle nous l'avons vu ramener toute la philosophie positive, Littré la conçoit plus étroite encore et plus rigoureuse que son maître. Aug. Comte permet les conclusions et les déductions *a priori*, pourvu qu'elles reposent directement ou indirectement sur l'observation[2]; mais Littré nous dit : « Le principe essentiel de la science positive est reconnu, à savoir qu'aucune réalité ne peut être établie par le raisonnement. Le monde ne saurait être deviné. Toutes les fois que nous raisonnons sur des existences, les prémisses doivent être tirées de l'expérience, et non de notre propre conception; de plus, la conclusion que l'on tire de telles prémisses n'est que probable et jamais certaine; elle ne devient certaine que si elle est trouvée à l'aide d'une observation directe, conforme à la réalité »[3]. D'après Littré, les conclusions *a priori* ne sauraient rien ajouter à la science positive[4]. « Toute science positive n'est qu'une transformation de l'obser-

1. Préface des *Principes de philosophie positive* (Paris, 1848), p. 60; *Philosophie positive*, v, 310, etc.

2. A. Comte, *Cours de philosophie positive*, vi, 701 et suiv. (598).

3. *Principes de philosophie positive*, pp. 49, 50.

4. *Paroles de philosophie positive*, p. 40; *Principes de philosophie positive*, p. 70.

vation et de l'expérience »[1]. Quant aux choses qui échappent à l'expérience — Dieu, par exemple, l'âme, les causes premières et les causes finales — la philosophie positive n'affirme rien comme elle ne nie rien[2].

Dogmes essentiels du positivisme. — Quoique Littré, comme nous venons de le voir, ramène l'essence du positivisme à la « méthode positive », il signale cependant trois points de la doctrine d'Aug. Comte dont il fait des dogmes fondamentaux de la philosophie nouvelle[3] : 1. La hiérarchie ou classification des sciences dont, contrairement à son maître, il exclut la morale[4] ; 2. La distinction entre l'abstrait et le concret ; 3. La relativité de toutes les notions. Le « relatif » positiviste, ajoute-t-il, se distingue du « relatif » psychologique, aussi bien au point de vue de sa source qu'au point de vue de sa portée. « En effet, d'une part, loin que la relativité de la connaissance humaine soit le fondement de la philosophie positive, elle en est le résultat, le corollaire ; la philosophie positive ne s'est pas faite par ce principe,

1. *Philosophie positive*, I. 6.
2. *Paroles de philosophie positive*, p. 33.
3. *Auguste Comte et la philosophie positive*, pp. 43, 44 ; *Paroles de philosophie positive*, p. 20 ; *Revue des Deux Mondes*, 1866, IV, 839 ; *Philosophie positive*, XVII, 440.
4. Littré parle ailleurs (*Aug. Comte et la philosophie positive*, p. 677) de la nécessité de compléter le système de Comte par une « théorie subjective de l'humanité », qui comprendrait la morale, l'esthétique et la psychologie.

elle a fait ce principe, et d'ailleurs il n'est dans la relativité psychologique de la connaissance humaine aucune vertu contre la notion des causes premières »[1].

L'Incognoscible. — Littré insiste toujours sur cette affirmation, que la recherche des causes premières et des causes finales est vaine et stérile, comme le prouve l'expérience. Bien que les esprits les plus profonds s'en soient occupés pendant de longs siècles, aucun progrès n'a été obtenu. Les abîmes restents muets : ils ne répondent pas à nos questions[2]. — D'autre part, cependant, Littré affirme l'existence d'un incognoscible qui reste, il est vrai, en dehors du domaine de la science positive, mais qui, pourtant est une réalité. Voici comment il parle à ce sujet :

« Ce qui est au delà (de la sience positive), soit matériellement, le fond de l'espace sans borne, soit, intellectuellement, l'enchaînement des causes sans terme, est absolument inaccessible à l'esprit humain. Mais inaccessible ne veut pas dire nul ou non existant. L'immensité tant matérielle qu'intellectuelle tient par un lien étroit à nos connaissances et ne devient que par cette alliance une idée positive et du même ordre ; je veux dire que, en les touchant et en les bordant, cette immensité apparaît sous son double caractère, la réalité et l'inaccessibilité. C'est un océan qui vient battre

1. Voir *Revue des Deux Mondes*, 1866, IV, 858.
2. Voir, par exemple, *Principes de philosophie positive*, p. 53.

notre rive, et pour lequel nous n'avons ni barque ni voile, mais dont la claire vision est aussi salutaire que formidable »[1]. Sans doute, Littré a été conduit à cette merveilleuse idée de « l'incognoscible » par l'influence de Spencer dont il croyait pouvoir ainsi détrôner l'*Unknowable*. Mais ces deux « inconnaissables » — celui de Spencer comme celui de Littré — sont d'absurdes créations d'une imagination de philosophe, des subtilités pleines de contradiction. Du reste Littré reproche à Spencer de confondre l'incognoscible « religieux », qui est l'objet de la foi, avec « l'incognoscible « scientifique », qui est la frontière et la limite de nos connaissances : ces deux incognoscibles sont d'une nature fort différente[2].

(*d*). *Autres idées philosophiques de Littré.*

En parlant de Littré, il ne peut être question d'un système philosophique qui lui appartienne en propre : il faut donc nous borner à exposer quelques-unes de ses idées. Nous lui laissons la parole.

13. — **Le monde et l'âme.** — Le monde n'est que la matière avec les forces inhérentes à la matière[3]. Le domaine intellectuel et moral est une

1. *Auguste Comte et la philosophie positive*, p. 519 ; voir aussi p. 525.
2. *Principes de philosophie positive*, pp. 61 et suiv. ; *Revue des Deux Mondes*, 1866, IV, 863.
3. *Principes de philosophie positive*, p. 11.

extension, une branche de la physiologie [1]. La pensée est inhérente à la substance nerveuse, comme la pesanteur est inhérente aux corps [2]. « En effet, la raison ou jugement est la fonction par laquelle les cellules cérébrales, ayant élaboré les impressions en idées, les combinent suivant des rapports qu'on nomme logiques, et qui sont l'expression fonctionnelle des propriétés des cellules » [3]. (On ne peut être plus matérialiste). — Il n'y a pas de véritable libre arbitre. Si l'on connaissait toutes les circonstances des actes humains, ils nous apparaîtraient comme aussi nécessaires que les phénomènes physiques. Somme toute, c'est le motif le plus fort qui, infailliblement, nous détermine [4]. La moralité est la « beauté » d'un acte, beauté indépendante de la liberté [5]. La responsabilité elle-même existe sans la liberté; elle n'est autre chose que la « faculté » de recevoir une punition pour un acte regardé comme une faute, ou une récompense pour un acte regardé comme méritoire. Les punitions et les récompenses sont des moyens d'éducation [6].

14. — **La Morale.** -- Littré cherche à établir la Morale uniquement sur la biologie (physiologie). Tous les phénomènes moraux, dit-il, viennent d'une double source, l'instinct de la nutrition, et

1. *Philosophie positive*, II, 153.
2. *Ibid.*, I, 275.
3. *Ibid.*, III, 247.
4. *Ibid.*, III, 231 et suiv.
5. *Ibid.*, III, 254.
6. *Ibid.*, III, 259.

l'instinct sexuel. L'instinct de la nutrition ou l'instinct qui tend à la conservation de soi-même est le principe de l'égoïsme ; l'instinct sexuel ou l'instinct qui tend à la conservation de l'espèce, est la source de tout altruisme[1]. De même que les « idées » ou phénomènes intellectuels sont le résultat du processus par lequel le cerveau élabore les impressions externes, ainsi les « sentiments » sont le résultat du processus par lequel le cerveau élabore les impressions internes. Le cerveau n'est donc pas créateur: il ne fait qu'élaborer[2]. Plus la substance vivante est complexe, mieux elle est développée, plus elle progresse dans l'évolution, plus aussi les deux instincts fondamentaux revêtent des formes compliquées. C'est la lutte entre ces deux instincts qui constitue la vie morale. A mesure que l'évolution progresse, l'altruisme prend le dessus. Comme en même temps l'intelligence se développe et s'élève, et qu'en vertu de l'union des organes correspondants, dans le cerveau, une corrélation intime s'établit entre les phénomènes moraux et les phénomènes intellectuels, l'altruisme devient de plus en plus « conscient » : il produit alors la sympathie, la bienveillance et la bienfaisance. La

1. *Philosophie positive*, VI, 1-22. Voir Fouillée, *Critique des systèmes de morale contemporains* ; Paris, Baillière ; 1883, pp. 39-56 ; — de Bonniot, *Les malheurs de la philosophie*, 2e édit., Paris, Retaux-Bray, 1879, pp. 50-75.

2. *Ibid.*, VI, 13 ; *La science au point de vue philosophique*, p. 340.

science vient ainsi, en dernière analyse, éclairer de sa lumière le domaine moral. En morale, comme dans tout le reste, le « vrai » est le couronnement et le sommet de l'esprit humain[1]. Certains germes de moralité, certains actes moraux se trouvent même chez les animaux[2]. Les moniteurs constants de la moralité sont le plaisir et la douleur[3]. Quant à l'objection des « théologiens », qu'une telle explication des phénomènes moraux par les instincts de nutrition et de sexualité est bien grossière, elle se retourne contre ceux-là même qui la font, puisque, d'après eux, c'est Dieu qui a mis dans l'homme des instincts si peu nobles[4]. En parlant ainsi, Littré ne remarque point la grande différence qu'il y a entre son cas et celui des « théologiens ». Ce qui justifie le reproche fait à sa théorie, c'est que, dans cette théorie, la suprématie appartient aux instincts les moins élevés. Jamais « théologien » n'a affirmé que ces instincts soient mauvais en eux-mêmes : le mal vient uniquement de la volonté, quand elle se laisse dominer par eux, au lieu de les diriger et de les régler.

L'idée du « juste » et de « l'injuste » se réduit biologiquement à l'identité ou à la différence dans le domaine des actes, comme l'idée du « vrai » ou du « faux » indique l'identité ou la différence dans le domaine de la pensée. Dans l'ordre intellectuel.

1. *La science...*, p. 491.
2. *Philosophie positive*, VI, 10.
3. *Ibid.*, VI, 16.
4. *La science au point de vue philosophique*, p. 347.

l'adhésion commandée par cette identité s'appelle « preuve » ; dans l'ordre pratique, elle se nomme « devoir »[1]. « Justice n'est pas autre chose que la dérivation d'un fait purement intellectuel, extrêmement simple, véritablement intuitif, celui qui constate l'identité de deux objets »[2]. Littré combat l'utilitarisme des philosophes anglais : il y a, dit-il, certaines choses d'une utilité évidente, qui ne sont ni justes ni injustes ; par conséquent « utile » et « moralement bon » ne sont pas des notions identiques[3]. Il condamne aussi les théories évolutionnistes et leurs explications de la morale[4].

Comme c'est sur le terrain de la morale que combattent surtout aujourd'hui les systèmes philosophiques, on nous permettra de citer au moins quelques lignes de Littré. « Il y a », dit-il, « deux principes de morale, l'égoïsme et l'altruisme. Le premier, représentant les besoins, est un principe de conservation individuelle ; le second, représentant la sexualité, est un principe d'expansion hors de l'individu. Tous deux ont pour point de départ l'action de la substance vivante sur le cerveau par l'intermédiaire des nerfs. Ainsi considérés, égoïsme et altruisme ne sont que des

1. *La science au point de vue philosophique*, p. 491 : *Philosophie positive*, VI, 161-173.

2. *Philosophie positive*, VI, 172 ; Voir *Ibid.*, XX, 1 et suiv.

3. Fouillée, *Critique des systèmes de morale contemporains*, p. 43.

4. *Philosophie positive*, XX, 162 ; Voir XXII, 22.

germes : l'expérience, le raisonnement et le temps les développent. C'est ainsi que se forment les morales toujours relatives des différentes époques et des différentes nations, mais aussi toujours progressives à mesure que la notion de l'humanité, se dégageant, resserre l'égoïsme et dilate l'altruisme »[1]. Littré appelle sa morale, une « morale laïque »[2].

15. — **La religion.** — Le mot « religion », dit Littré, comporte une signification parfaitement d'accord avec les notions empiriques du positivisme. « A ce point de vue, la religion est composée de deux éléments : la doctrine des lois naturelles qui régissent le monde et l'humanité, fille du monde, et une moralité déduite de ces lois et aussi soumise aux vrais devoirs qu'affranchie des devoirs vains et imaginaires »[3]. La conception positiviste du monde avait donné naissance à un symbole religieux, l'humanité ; et Aug. Comte voulait substituer ce symbole à toutes les religions anciennes. Littré l'accepte, mais il rejette l'organisation du culte établie d'après l'Église catholique, « parce qu'elle abandonne le terrain des réalités »[4]. Au point de vue philosophique, toutes les religions « théologiques » (Brahmanisme, Bouddhisme, Christianisme, Islamisme) sont également vaines. C'est

1. *Philosophie positive*, VI, 21.
2. *Ibid.*, V, 306.
3. *Ibid.*, III, 381 ; Voir *Auguste Comte et la philosophie positive*, p. 524.
4. *Ibid.*, XII, 313.

toujours la même manière de se représenter ce qui ne peut être connu, ce qui échappe à l'expérience; on croit, et l'on se contente de ce coup d'œil jeté dans la nuit de l'inconnaissable ». Au point de vue historique, la supériorité appartient au catholicisme[1]. Littré ne veut ni de l'athéisme ni du panthéisme. Les athées et les panthéistes ne sont point des esprits émancipés : ils ont leurs idées et leurs théories déterminées sur l'essence des choses : ils sont donc « théologiens » à leur manière[2].

16. — **Les preuves de l'existence de Dieu** — sont toutes défectueuses d'après Littré. La preuve ontologique est « un argument raffiné dont la vérification est impossible »[3]; Kant et les Nominalistes en ont fait table rase[4]. L'argument cosmologique s'est retourné contre les déistes eux-mêmes. « La science ne déclare point qu'il n'y a point de Dieu : elle déclare que toutes les choses se passent comme s'il n'y en avait pas. La philosophie positive recueille cette déclaration, et refuse de plus discuter ce qui ne peut plus être l'objet d'aucune expérience et d'aucune preuve »[5]. L'argument métaphysique est sans consistance. En effet, dit Littré, « puisque les entités métaphysiques sont purement imaginaires, puisque l'homme ne peut en aucune manière les consta-

1. *Philosophie positive*, x, 166.
2. *Paroles de philosophie positive*, p. 31.
3. *Philosophie positive*, i, 16.
4. *Ibid.*, 238.
5. *Ibid.*, vi, 159.

ter; l'existence de Dieu, que l'on en déduit, ne peut avoir plus de réalité qu'elles n'en ont elles-mêmes »[1].

L'argument téléologique, tiré de l'ordre du monde, n'est pas convaincant : tandis que les uns, sous l'impression de l'ordre qu'ils découvrent dans le monde, croient en Dieu, les autres ne voient que du désordre et ils nient Dieu. « La philosophie positive ne prend parti ni pour ceux-ci ni pour ceux-là; elle écarte la question comme manifestement insoluble, non sans remarquer toutefois que ceux-là même qui admettent un suprême créateur et ordonnateur, doivent renoncer à voir rien dans le gouvernement du monde qui ressemble à nos idées d'ordre, de justice et de bonté : la morale cosmique, s'il y en a une, paraît différente de la morale humaine »[2].

Le miracle. — Les prétendus faits surnaturels ne peuvent plus servir de preuves à la religion théologique : la critique historique, d'une part, et la science positive, de l'autre, les ont réduits à néant. La critique démontre que les témoignages sur lesquels ces faits reposent, ne sont pas authentiques. La science démontre que jamais, depuis qu'elle étudie le monde, elle n'a rencontré un miracle. « La trame de la nature et de l'histoire », dit Littré, « est devenue trop serrée pour laisser passer le surnaturel »[3]. « La

1. *Philosophie positive*, x, 14.
2. *Ibid.*, xx, 6 ; x, 14.
3. *Ibid.*, xviii, 117.

critique positive établit que les faits de révélation n'ont point d'authenticité et qu'ils appartiennent à des époques et à des témoignages absolument récusables ; d'autre part la science positive déclare que, depuis qu'elle étudie le monde, elle n'y a jamais trouvé un cas de miracle ; elle rejette les apparitions du temps présent et frappe d'un doute irrémédiable les apparitions du temps passé »[1]. — « Je ne donne guère d'attention aux guérisons miraculeuses dont la théologie est aujourd'hui si prodigue, que quand elles présentent quelque phénomène médical qu'il me soit possible de ranger à côté d'autres analogues, agrandissant ainsi le champ d'une pathologie où les médecins ont dissipé tant d'erreurs »[2]. — « Le parti catholique fait appel au miracle. Je ne dirai certes pas qu'il a tort ; cela le regarde. Seulement, qu'il le sache bien, c'est peine absolument perdue auprès des gens qui sont élevés dans la notion expérimentale de l'ordre naturel et des lois du monde. Désormais les miracles n'apparaissent plus qu'à ceux qui d'avance croient aux miracles »[3].

Voilà toute l'argumentation que Littré, longtemps regardé comme le prophète de la libre-pensée française, a pu trouver pour combattre la croyance à un Dieu et à un ordre supra-sensible ! Et il pense en finir ainsi pour jamais avec la révé-

1. *Philosophie positive*, XX, 6.
2. *Ibid.*, XI, 165.
3. *Ibid.*, X, 440.

lation ! Mais ce respect, que plus haut, en parlant du miracle, il professe pour les « faits », pour les « réalités », vaut la peine qu'on l'étudie plus particulièrement. Les « guérisons miraculeuses dont la théologie est aujourd'hui si prodigue », Littré ne les examine que lorsqu'elles peuvent contribuer à agrandir le « champ d'une pathologie où les médecins ont dissipé tant d'erreurs ». En d'autres termes, il déclare que, parmi les faits regardés comme des miracles, il examinera seulement ceux qui confirment les théories de la science incroyante : quant aux faits qui contrediraient ces théories, il les écarte résolument. C'est ainsi qu'il comprend sa méthode *a posteriori*.

En parlant de la faute originelle et de ses conséquences, Littré affirme qu'un « tel échantillon de la divinité demeure bien au-dessous de la justice, de la moindre bonté humaine ». Le récit tout entier de la Genèse n'est qu'un mythe [1]. Et, pourtant, il faut regarder la Bible comme le livre le plus vénérable de l'humanité et dire avec Pline (H. n. v, 15) : « *Hierosolyma longe clarissima urbium orientis, non Judææ modo* [2] ». Littré explique l'origine et la propagation du Christianisme par les voies naturelles et par l'enchaînement des circonstances [3]. Lorsque, après la mort de Jésus, les Apôtres croyaient voir leur Maître, c'était une hallucination collec-

1. *Philosophie positive*, v, 329 et suiv.
2 *Ibid.*, XXII, 370.
3. *Ibid.*, v, 353 ; XVIII, 113.

tive[1], dit Wyrouboff, le collaborateur de Littré. La conversion de saint Paul sur le chemin de Damas est, pour Littré, quelque chose comme la crise nerveuse qui, sous l'influence de Clotilde, a conduit Aug. Comte à la religion de l'Humanité avec toutes ses extravagances[2].

17. — **La sociologie.** — Grâce à Aug. Comte — ainsi l'affirme Littré — il est enfin établi que l'évolution humaine tout entière est soumise à des lois naturelles nécessaires. Par là, la lumière s'est faite dans le domaine le plus important de la science, celui des phénomènes sociaux. En même temps il est devenu possible de calculer les évènements sociaux et de les diriger avec autant de précision que les phénomènes naturels. Les lois sociologiques de Comte sont un monument qu'il s'est élevé pour l'éternité. Ces lois serviront désormais d'étoile polaire pour guider toutes les recherches historiques[3]. Mais s'agit-il de désigner ces lois naturelles nécessaires, ces lois infaillibles qui révèlent le secret le plus intime de la marche du monde, Littré se tient sur la réserve. Ces choses, remarque-t-il avec circonspection, ne paraissent pas sous le même aspect à tous les observateurs : cela dépend du point de vue où l'on se place. Il est cependant, dit-il, une loi qui doit être reconnue

1. *Philosophie positive.* XXII, 149.
2. *Aug. Comte et la philosophie positive*, pp. 582, 583.
3. *Ibid.*, pp. 43, 681 ; *Philosophie positive*, XXI, 60 et suiv.

par tous comme parfaitement sûre et infaillible. Quelle est cette loi ? écoutons-le :

« Décroissance du surnaturel et croissance du naturel, décroissance des notions subjectives et croissance des notions objectives, décroissance du droit divin et croissance du droit populaire, décroissance de la guerre et croissance de l'industrie... Là est la source de convictions profondes, obligatoires pour la conscience »[1]. Et, en 1848, en vertu de cette loi, Littré déclarait avec assurance dans ses écrits que, « pour l'Occident, l'ère des grandes guerres était irrévocablement et pour jamais terminée ».

Pourtant, plus tard (1878), il se vit contraint de révoquer cette unique loi, « certaine et infaillible », de la nouvelle science sociologique. « Ces malheureuses pages (de la 1re édit. de *Conservation...*) sont en contre-sens perpétuel avec les événements qui se sont déroulés. Elles respirent une confiance qui me fait mal, même après tant d'années. Elles feront mal aussi au lecteur, qui plaindra un tel aveuglement ou haussera les épaules, selon les sentiments dont il sera animé... A peine avais-je prononcé dans mon puéril enthousiasme, qu'en Europe il n'y aurait plus de défaites militaires, désormais remplacées par des défaites politiques, que vinrent la défaite militaire de la Russie en Crimée, celle de l'Autriche en Italie, celle de l'Autriche encore en Allemagne, celle de la France à Sedan et à Metz, et tout

1. *Principes de philosophie positive*, p. 71.

récemment celle de la Turquie dans les Balkans »[1].

Quant au reste, ainsi que Caro le fait remarquer[2], Littré se borne à parler en général des excellences de l'ère positiviste, et à formuler cette prétention assez vague, que le monde doit s'organiser suivant la conception positive du monde, etc...

18. — L'idéal de l'humanité. — L'idéal que Littré nous montre avec une sorte d'enthousiasme religieux, c'est « l'Humanité s'avançant à travers les siècles, existence idéale à la fois et réelle, longtemps ignorée, puis se dégageant de ses nuages, partout fécondant la surface de la terre, gardienne jalouse des richesses intellectuelles et morales des générations, et nous améliorant tous de race en race, sous sa discipline maternelle et sa bénigne influence ».

« C'est cet idéal », écrit-il, « qu'il faut connaître (science et éducation), aimer (religion), embellir (beaux-arts), enrichir (industrie), et qui de la sorte tient toute notre existence, individuelle, domestique et sociale, sous sa direction suprême »[3].

1. *Conservation, Révolution, Positivisme*; 2e édit., pp. 480, 483. — On voit, par cet exemple, que les disciples de la *science* ne sont pas à l'abri des « hallucinations collectives ». A la différence de la prétendue hallucination des Apôtres, celle de Littré et des autres disciples de Comte, n'a pas duré seulement une heure ou une soirée, mais des années entières.

2. Caro, *Littré et le positivisme*, p. 132.

3. *Conservation, Révolution, Positivisme*, 2e édit., pp. 395, 409. — Voir aussi *Philosophie positive*, III, 141.

19. — **Le « Catéchisme » de l'école de Littré.** — A côté des œuvres et de la doctrine de Littré, mentionnons le « Catéchisme » de cette philosophie qui « n'affirme rien et ne nie rien ». Cet ouvrage a été réimprimé récemment (1889). Sans doute, il n'est pas de Littré ; mais, assurément, il a été écrit sous son inspiration et il a paru dans sa *Revue*[1]. Il est intitulé : *Doctrine du réel. Catéchisme à l'usage des gens qui ne se payent pas de mots, précédé d'une préface par E. Littré.* L'auteur se nomme Prosper Pichard. Pour apprécier l'œuvre, il suffira de citer quelques phrases de la *Revue philosophique*, dont le témoignage ne peut être suspect. « On pourrait aisément montrer », dit A. Rodier, « que plus d'une fois M. Pichard se paie de mots... Il y a quelque chose de particulièrement agaçant dans ces réponses catégoriques à des questions si débattues... Ce dédain absolu de tout ce que les autres ont pensé, ce parti pris de négliger toutes les objections, même les plus sérieuses, n'a rien de philosophique »[2].

(c) *Appréciation de l'œuvre philosophique de Littré.*

20. — Dans son œuvre philosophique, Littré se présente, d'une part, comme le « continuateur d'Aug. Comte », et d'autre part, comme le « chef d'une école ». En réalité, pour la critique impar-

1. *Philosophie positive*, IX et X, livraisons 2-5.
2. *Revue philosophique*, XXVIII, 329.

tiale, il n'est ni l'un ni l'autre. Il n'est pas le « continuateur de Comte », dont il a volatilisé le système jusqu'au point de ne lui laisser que l'écorce, ou même jusqu'au point de n'en conserver absolument rien. Nous avons vu qu'il ramène tout le positivisme à l'emploi de la « méthode positive ». Or, Aug. Comte — d'après son propre témoignage — n'a nullement découvert la méthode positive. « Tous les bons esprits », dit-il, « répètent, depuis Bacon, qu'il n'y a de connaissances réelles que celles qui reposent sur des faits observés »[1].

Pour la critique, Littré ne peut être le « chef d'une école philosophique », par la bonne raison qu'il n'a pas de doctrine à lui. Des opinions isolées, sans lien entre elles, sans consistance et parfois même contradictoires, ne peuvent fonder une doctrine. Littré lui-même le sentait bien. Aussi parlait-il beaucoup, comme le rapporte Antoine[2], d'un « projet d'école supérieure positiviste, sous le patronage de députés, de journalistes, de francs-maçons et même de sénateurs ». A diverses reprises il promit d'exposer systématiquement les six sciences de la philosophie positive. Il était toujours sur le point d'écrire un chef-d'œuvre philosophique, malgré les pressantes exhortations d'Aug. Comte qui l'en dissuadait. Mais jamais il ne réalisa aucun de ces projets. Il

1. *Cours de philosophie positive*, I, 8 [12].
2. Antoine. *Aperçu sommaire sur la vie et l'œuvre de P. Laffitte*, p. 53.

en rejeta la faute sur son grand âge. « La philosophie et la science », dit Antoine avec une certaine amertume, mais non sans à propos, « n'y ont, sans doute, pas perdu grand chose... Mais si l'Humanité ne lui doit aucune construction intellectuelle, en compensation il a beaucoup traduit et beaucoup écrit sur les œuvres d'autrui. Il a certainement rencontré son idéal dans la rédaction d'un *Dictionnaire de la langue française*, qui lui a fourni l'occasion de composer une multitude d'articles que l'ordre alphabétique le dispensait de relier par des vues philosophiques. Aussi ce travail d'érudition a-t-il été la véritable destination de ce laborieux lettré ».

On pourrait peut-être ajouter à cette appréciation que, de fait, dans toute son œuvre philosophique, Littré s'est placé au point de vue de Madame Comte et des intérêts de cette femme philosophe, beaucoup plus qu'au point de vue de son ancien maître. Lorsqu'on songe à son amitié pour Madame Comte, à sa conduite à l'égard du philosophe après la rupture de 1852, à la manière dont il parle des talents philosophiques de Madame Comte et de sa bienveillance à l'aider dans ses propres travaux[1], on arrive à se convaincre que les disciples orthodoxes du fondateur du positivisme n'ont pas tout-à-fait tort quand ils appellent ironiquement Madame Comte la « papesse

1. Voir, par exemple, *Auguste Comte et la philosophie positive*, XI ; *Principes de la philosophie positive*, 6 ; *Philosophie positive*, XVIII, 290 et suiv.

de l'école de Littré ». — Madame Comte mourut le 26 janvier 1887.

c. — SUCCÈS DU POSITIVISME DE LITTRÉ. — SES CAUSES.

Malgré la triste figure que Littré fait comme philosophe, « son » positivisme a eu un succès éclatant et des triomphes que toute autre doctrine philosophique de nos jours aura peine à obtenir. Pendant longtemps Littré a joui, en France, de la plus grande célébrité : la presse littéraire et scientifique lui a donné une importance vraiment gigantesque. La Revue *La Philosophie positive* prouve que le positivisme de Littré a non seulement trouvé crédit auprès des libres-penseurs de France, mais qu'il a pénétré, qu'il a parfois trouvé un grand retentissement en Espagne, en Portugal, en Angleterre, en Allemagne, en Autriche et en Italie, en Hollande et en Belgique, en Russie et en Turquie, en Suède et en Norwège, dans l'Amérique du nord, dans l'Amérique centrale, dans l'Amérique du sud, et jusqu'en Syrie, en Arménie et au Japon.

Il est fort instructif de rechercher les causes de ce succès. Pour aider à résoudre ce problème, nous donnerons ici quelques indications qui pourront aussi jeter une certaine lumière sur beaucoup d'autres phénomènes de notre époque.

Pour comprendre le succès du positivisme de Littré, il faut tenir compte de trois facteurs importants, qui sont : 1. le milieu social ; 2. la personnalité de Littré ; 3. un facteur que nous nom-

merons bientôt, qui agit derrière les coulisses et dont, trop souvent, on ne calcule pas assez l'influence.

(a). *Le milieu social.*

Par « milieu social », nous entendons surtout, sans doute, l'esprit moderne, mais aussi le pays même où Littré travailla à son œuvre.

1. [21]. L'esprit moderne.

Cet esprit existait déjà avant l'apparition du positivisme ; mais il n'avait pas, comme aujourd'hui, pénétré les masses. Il a, avec le positivisme, des rapports si étroits qu'on peut lui appliquer la description qu'Aug. Comte fait de « l'état positif » de l'évolution humaine. Notre siècle est le siècle des sciences naturelles, de la technique, de l'industrie et du commerce. Son trait caractéristique est une estime exclusive pour tout ce qui est du domaine sensible et pour l'empirisme ; c'est, par contre, une indifférence égale pour tout ce qui appartient à un ordre plus élevé. Du Bois-Reymond — un agnostique — en fait l'aveu. « L'étude exclusive des sciences naturelles resserre pour ainsi dire le champ visuel de l'intelligence ». Il se plaint de l'envahissement des idées grossièrement réalistes, qu'il appelle « américanisme », de « l'aplatissement » de la jeunesse[1]. Ce plat réalisme, cet empirisme, ont pour effet

1. Voir *Reden von Du Bois-Reymond*, *Erste Folge* (1886), pp. 279 et suiv.

de former des esprits superficiels, sans profondeur ni sérieux, amis des nouveautés, versatiles, enclins à la vanité et à la suffisance, sans aucune indépendance. De là ce phénomène étrange : on daigne à peine s'occuper des problèmes les plus importants — l'origine et la fin de l'homme — tandis qu'on accorde une extrême importance aux moindres détails des sciences naturelles ou de la philologie ; — sans réfléchir, on rejette la foi chrétienne, consacrée par l'antiquité, confirmée par le témoignage des siècles et par les gloires de son histoire, tandis qu'on s'empresse d'accueillir servilement les insanités de la science à la mode et de s'y attacher avec la « foi du charbonnier ». Plus les prédicateurs de ces insanités ont de confiance en eux-mêmes, plus ils sont habiles à manier la phrase, plus aussi leur succès est certain auprès d'un public superficiel et frivole, qui veut paraître savant et éclairé, sans être ni l'un ni l'autre.

Que cet esprit moderne ait essentiellement contribué au succès du positivisme, Littré lui-même le dit assez clairement quand il écrit : « L'œuvre de M. Comte est... tout autre chose qu'une école ; elle est mêlée aux plus graves intérêts de ce temps. M. Comte l'a senti et ses disciples le sentent après lui. Déjà l'élaboration positive a étendu son influence bien au delà de notre cercle, encore si restreint. Mille lambeaux en flottent dans l'air ; on se les approprie sans en connaître toujours l'origine. Ils sont devenus un bien commun de la pensée publique dans ce

qu'elle a de plus avancé et de plus élevé ; et cela non seulement en France, mais aussi dans la plupart des pays qui sont à la tête de la civilisation »[1]. « Si j'ose me servir de ce terme d'embryologie, le *plasma* où l'esprit positif naquit existait plein de vie et de fécondité... La désuétude qui spontanément et par le progrès de toutes choses saisit peu à peu les notions théologiques et métaphysiques, est l'auxiliaire efficace de cet esprit... Le pas est franchi qui sépare une doctrine naissante du degré où, solidement assise, elle a gagné assez d'esprit pour ne rien craindre du va-et-vient des opinions humaines... La philosophie positive a pénétré dans tous les pays où la science positive est florissante et se tient au niveau »[2].

Sous plus d'un rapport, du moins, l'esprit moderne, que nous venons de décrire, trouve un auxiliaire dans le caractère national des Français. Ce n'est donc point par un simple hasard que, de même que la grande révolution déiste du XVIIIe siècle, quoiqu'elle ait eu ses origines en Angleterre, a triomphé surtout en France pour se répandre ensuite dans tous les pays civilisés et y exercer une influence aussi durable que décisive, ainsi la révolution positiviste du XIXe siècle est partie de la France pour conquérir le monde

1. *Circulaire* de Littré, pour ouvrir une souscription en faveur de Madame Comte après la mort du philosophe. Voir *Revue philosophique et religieuse*, 1er décembre 1857 ; Robinet, *Notice*... p. 553.

2. *Philosophie positive*, XVIII, 109 et suiv. ; *Principes de philosophie positive*, p. 73.

entier. Aug. Comte n'avait point tout à fait tort lorsqu'il désignait Paris comme la métropole nouvelle du monde (moderne). De fait, Paris est devenu la métropole des lumières modernes. L'Allemagne peut se vanter d'être la patrie des penseurs ; l'Angleterre peut revendiquer l'honneur d'avoir trouvé les idées qui ont inspiré toute la philosophie moderne et de les avoir exprimées avec le sans façon propre à la nation anglaise ; — c'est en recevant l'empreinte du caractère français que ces idées ont passé dans la conscience du monde civilisé ; c'est par la France qu'elles ont conquis et pénétré la vie des peuples.

Que Littré — un simple dilettante en philosophie — ait pris le pas sur Auguste Comte, il y a de ce fait une raison profonde : ce ne sont pas les représentants les plus sérieux et les plus savants de la philosophie du XVIIIe siècle qui ont cueilli les palmes ; c'est Voltaire, un bel esprit, mais un esprit superficiel.

(2). La personnalité de Littré

Il est certain, aussi, que la personnalité même de Littré ne contribua pas peu au succès du positivisme. Il faut avouer qu'il possédait de nombreuses vertus naturelles, et qu'il avait, à un degré extraordinaire, d'excellentes qualités.

22. — **Son assiduité au travail ; sa simplicité sans prétention.** — L'application et l'assiduité de ce savant étaient vraiment étonnantes. Pour composer son *Dictionnaire de la langue française*, il travaillait régulièrement toute la nuit jusqu'à

trois heures du matin. Plus d'une fois il lui arriva d'éteindre la lampe qui l'éclairait, et de poursuivre encore, aux rayons du soleil levant, un labeur acharné. A huit heures, après un court repos, il reprenait la plume et ne la quittait plus jusqu'au soir: il n'interrompait son travail que pour prendre une simple réfection[1].

Il était, en outre, absolument sans prétention pour lui-même, et plein de bienveillance pour les autres. Malgré les immenses exigences nécessitées par ses travaux, il était, en ce qui le concernait personnellement, d'une extrême simplicité. Son appartement était fort modeste, sa table frugale. Dans son activité d'écrivain, les préoccupations scientifiques l'emportaient tellement sur tout le reste, qu'il en oubliait presque jusqu'à l'excès le côté matériel de la vie. Ce manque de prétention se révèle par l'aimable franchise avec laquelle il confesse ses faiblesses et ses erreurs, dans ses derniers écrits et, surtout, dans ses additions à la seconde édition de son livre : *Conservation, Révolution, Positivisme.*

Littré était bon, non seulement pour les siens qu'il aimait tendrement, mais pour les étrangers. Durant ses vacances à la campagne, il prenait un plaisir particulier à secourir les pauvres par ses aumônes et en donnant des consultations aux malades. Il recueillait des offrandes afin de pouvoir rendre sa charité plus efficace[2]. Il se mon-

1. *Comment j'ai fait mon Dictionnaire de la langue française.*

2. *Deutsche Rundschau*, tom. XXXIX (1884), p 89.

trait volontiers généreux lorsque les Sœurs de charité lui recommandaient quelque nécessiteux[1]. La nièce de Lamartine, Madame de Pierreclos, appelait Littré, à cause de ses vertus naturelles, « un saint qui ne croit pas en Dieu ».

23. — « L'émancipation de l'esprit » et la « tolérance » chez Littré. — Littré possédait au plus haut degré les qualités que la libre-pensée regarde précisément comme les plus beaux ornements du sage moderne. Ces qualités sont, d'une part, une complète émancipation de l'esprit, et, d'autre part, la tolérance pour les opinions d'autrui.

Un esprit complétement émancipé des religions traditionnelles, voilà ce que les libres-penseurs regardent aujourd'hui comme l'idéal au point de vue religieux ou intellectuel. Pour cela, il ne suffit pas de rompre entièrement avec toutes les notions « théologiques » ; il faut encore une telle fermeté, une telle maturité dans la « conviction » irréligieuse, qu'au spectacle des luttes livrées en divers sens par les « esprits qui ne sont pas encore parvenus à la maturité », on ne perde jamais le calme, pour attendre avec une tranquillité stoïque l'issue qui ne saurait plus être douteuse pour les sages modernes. Plus que personne, Littré a été la personnification de ce système, de cette absolue indifférence pour tous les problèmes religieux et métaphysiques. Il montrait

1. Figuier, *L'année scientifique et industrielle*, 25e année, 1882, pp. 506 et suiv.

une telle satisfaction, une fermeté si inébranlable dans ses convictions irréligieuses que, même peu de temps avant sa mort, il affirmait[1] n'avoir jamais eu dans sa vie aucune crainte à ce sujet.

Quant à la tolérance dans laquelle les libres-penseurs voient volontiers le résumé de la perfection morale, celle de Littré était vantée comme une merveille. Un trait de sa vie domestique lui valut, sous ce rapport, une réputation qui rendit sa tolérance proverbiale parmi les libres-penseurs. — Madame Littré était une fervente catholique. Elle n'avait qu'une fille, Sophie, que sa mère éleva dans ses croyances. Littré s'était d'abord proposé d'exposer ses propres théories à sa fille, quand elle serait parvenue à l'âge de raison, afin que l'enfant pût choisir librement. Mais lorsque le moment fut venu, il renonça à son dessein : « L'expérience », disait-il, « ne valait pas les larmes qu'elle aurait fait verser »[2]. Jamais il ne contraria en rien sa femme et sa fille, qui pratiquaient régulièrement la religion catholique et fréquentaient souvent l'église. Il s'abstint toujours de toute parole qui aurait pu les blesser dans leurs pieux sentiments.

Cette douceur et cette tolérance pour les convictions religieuses, dont Littré faisait preuve dans la vie domestique, on les retrouve en quelque sorte jusque dans sa propagande en faveur

1. *Pour la dernière fois* ; voir *Philosophie positive*, 1880.

2. Caro, *Littré et le positivisme*, p. 24.

du positivisme. Dans ses écrits positivistes il répète avec insistance qu'il ne parle point pour ceux qui trouvent encore leur repos dans les antiques croyances. Il ne veut pas livrer les cœurs au tourment du doute ni semer la discorde dans les familles ; il veut simplement offrir un point de ralliement à ceux qui, par la perte de leurs convictions religieuses, se voient pour ainsi dire « jetés à la rue, en quête d'un nouveau gîte » [1].

Dans la vie publique, Littré montra comme sénateur, une tolérance qui ne laissait pas d'embarrasser les hommes de son parti et qui étonnait les catholiques tout en lui attirant leur sympathie. Quoique ennemi juré des Jésuites et des « cléricaux », il condamna très ouvertement les lois d'exception que l'on préparait contre eux [2]. « La morale moderne », dit-il, « tolère tout le monde ; elle prend même sous sa protection le catholique qui ne tolère personne »[3]. « La révolution positive a cela de particulier, qu'elle s'accomplit sans les violences et sans les troubles qui caractérisent le prosélytisme religieux »[4]. Littré blâmait sans réserve le Kulturkampf prussien[5]. Citons son opinion, comme

1. *Paroles de philosophie positive*, 28 ; *Principes de philosophie positive*, 74 ; *Philosophie positive*, XI, 168 ; XX, 7 ; *Conservation* etc., 2e édit., p. 312, etc. etc.
2. Caro, *Littré et le positivisme*, pp. 74 et suiv.
3. *Philosophie positive*, III, 386.
4. *Ibid.*, XVIII, 110.
5. *Ibid.*, X, 437 et suiv.

sénateur, sur la suppression des établissements des Jésuites ; la mesure était proposée par des libres-penseurs comme lui. Ce passage donnera l'idée de la tolérance de Littré.

« Mais faut-il donc permettre aux Jésuites », dit-il, « de former, au sein de la nation, une nation ennemie toujours disposée à ruiner de façon ou d'autre tout l'établissement laïque ? — Cette nation ennemie, qui existe, continuera d'exister, n'en doutez pas, soit qu'on interdise ou non l'enseignement aux Jésuites. Les convictions religieuses qui l'entretiennent défient les mesures temporelles. Ce sont des convictions contraires qu'il convient de lui opposer, et ces convictions contraires ne manquent pas, car elles ont fait la France ce qu'elle est. Sachons donc en prendre notre parti et nous résigner à ce danger bien connu, ni surfait, ni atténué. Rien d'ailleurs n'est plus salutaire, quand on sait s'élever au-dessus des infatuations, qu'une menace toujours présente et le frein auquel nous soumet la vigilance redoutable d'un ennemi acharné »[1].

— Nous ferons remarquer que, malgré toute sa « tolérance », Littré ne s'abstient pas toujours de certaines expressions blessantes, quand il est question de religion. Il parle, par exemple, « des iniquités, des puérilités et des mesquineries » de la morale théologique, à laquelle la nouvelle mo-

1. *Philosophie positive*, XXIII, 239, 242.

rale laïque est bien supérieure[1]. Il permet que, dans sa *Revue*, Boysset se raille des croyances chrétiennes et les appelle, « bagage de fantômes et chimères »[2]; etc.

24. — **Succès scientifique de Littré.** — La considération que Littré s'attirait par ses qualités personnelles, était encore accrue par ses succès scientifiques et par les distinctions qui en furent la récompense. En 1844, son travail sur Hippocrate lui avait ouvert l'entrée de l'Académie des Sciences. Le grand *Dictionnaire de la langue française* lui acquit une réputation universelle. En 1873, malgré son athéisme déclaré, malgré les protestations publiques de Mgr Dupanloup, il fut reçu à l'Académie française. L'évêque d'Orléans donna alors sa démission de membre de l'Académie. La même année, Gambetta créa une chaire pour l'enseignement positiviste de la philosophie de l'histoire, et la donna à Littré qui, en 1871, avait fait partie de l'Assemblée nationale et qui, plus tard, fut nommé sénateur inamovible. Littré avait refusé le ruban de la Légion d'honneur, et l'*Ordre pour le mérite* qu'on lui avait offert de Berlin. Il était donc, pour ainsi dire, l'idole du monde moderne.

(3). Appui que le positivisme de Littré a rencontré dans la franc-maçonnerie.

Enfin, il faut tenir compte de l'appui que les

1. *Philosophie positive*, v, 306.
2. *Ibid.*, VIII, 412.

efforts de Littré pour répandre la doctrine positiviste trouvèrent dans la franc-maçonnerie.

25. — Littré entre dans la franc-maçonnerie. — Ce n'est assurément pas sans motif que Littré, déjà parvenu à un âge avancé, frappait à la porte de la franc-maçonnerie et que, le 8 juillet 1875, il fut admis dans la loge « La Clémente Amitié » avec une solennité dont on n'avait plus eu le spectacle depuis que Voltaire avait été reçu en semblable circonstance [1]. Environ trois mille francs-maçons de différents rites, — entre autres Gambetta et bon nombre de républicains de marque — étaient accourus pour cette occasion au temple maçonnique (rue Cadet, 16). Beaucoup d'autres ne purent entrer, faute de place. A la question, « Quels sont les devoirs de l'homme envers Dieu »? Littré répondit, comme nous l'avons dit plus haut, par un exposé du positivisme [2]. D'ailleurs, s'il restait quelque doute sur la signification que l'on attachait à la réception du nouveau F.·., l'incertitude ne serait plus possible après le discours prononcé par le F.·. Jules Ferry, pour l'anniversaire de la réception de Littré.

26. — Discours du F.·. Jules Ferry. — Jules Ferry qui, avec le linguiste Chavée, eut le bonheur de «voir la lumière maçonnique» dans la

1. Voir *Chaîne d'union*, juillet 1875, pp. 552 et suiv.; *Monde maçonnique*, juillet 1875.

2. Le discours de Littré est reproduit *in-extenso* dans la *Philosophie positive*, xv, 161 et suiv.

même loge que Littré et le même jour que lui, reçut du président la mission d'exposer aux frères et amis la signification de la réception du nouveau F.·.. Le sujet proposé était celui-ci: *La franc-maçonnerie comme école de la philosophie positive.* Voici les principaux passages de ce discours.

« Nous célébrons aujourd'hui, mes Frères, l'anniversaire de l'initiation du F.·. Littré, de ce grand fait maçonnique, de ce fait reconnu, accepté et célébré comme grand, de l'entrée officielle du positivisme par un de ses représentants les plus illustres dans le sein de la Maçonnerie. Est-ce que ce fait est un fait de hasard?... J'y vois quelque chose de plus. Je crois qu'il n'y a là rien de fortuit, et je crois que, si ce grand et sage esprit, cet homme de grande science et de hautes vertus vous est venu, dans le déclin rayonnant de sa belle carrière, de cette vie si pleine dans laquelle se trouvent tous les services sociaux et toutes les grandeurs morales (*salves d'applaudissements, bravos répétés*), ah! croyez-le bien, ce n'est pas une fantaisie tardive qui l'a amené parmi vous, c'est quelque chose de plus, c'est qu'il y avait une affinité intime, secrète entre la Maçonnerie et le Positivisme. Et si le Positivisme a fait son entrée dans la Maçonnerie, c'est que la Maçonnerie était depuis longtemps positiviste sans le savoir. » (*Bravos*).

F.·. Ferry montre ensuite que la franc-maçonnerie est l'union de la charité et de la tolérance, en ce sens que la fraternité est au-dessus de tous

les dogmes et de toutes les conceptions métaphysiques, au-dessus de toutes les religions et de toutes les philosophies; c'est-à-dire, ajoute-t-il, que « la sociabilité qui n'est pas autre chose que le nom scientifique de la fraternité, que la sociabilité est capable de se suffire à elle-même; cela veut dire que la morale sociale a ses garanties, ses racines dans la conscience humaine, qu'elle peut vivre seule, qu'elle peut enfin jeter ses *béquilles théologiques*, et marcher librement à la conquête du monde. (*Bravos répétés*). C'est là votre foi, c'est votre instinct séculaire, et c'est précisément tout le fond du Positivisme. Pour le Positivisme, la morale est un fait essentiellement humain et distinct de toute croyance sur le commencement et sur la fin des choses. La morale est un fait social, qui porte en lui-même son commencement et sa fin; et la morale sociale devient ainsi par dessus tout une question de culture, non pas seulement la culture que donne l'éducation primaire ou supérieure, mais celle qui résulte des législations bien faites, et aussi de la pratique intelligente de l'esprit d'association. Eh bien, de même que ce philosophe qui démontrait le mouvement en se mettant à marcher, vous existez comme association, et il se trouve que vous êtes un des plus précieux instruments pour cette culture du sentiment social, pour ce développement de la morale sociale et laïque à laquelle vous vous êtes consacrés » (*Très bien! très bien! applaudissements.*).

L'orateur ajoute que la loge maçonnique,

comme le positivisme, combat contre le « mysticisme » de la théologie qui, selon la belle expression de Littré, ne sait opposer à ses adversaires qu'un « déchaînement de surnaturel grossier et stupide (*salve d'applaudissements*), l'embrigadement général de la sottise humaine » (*vifs applaudissements*). Dans sa marche vers le progrès, la loge est également d'accord avec le positivisme. « La Maçonnerie vit, depuis qu'elle existe, sur l'instinct du progrès humain (*Très bien!*). Eh bien, mes Frères, si la Maçonnerie a l'instinct du progrès humain, j'ose dire que la philosophie positive en a fait la démonstration scientifique. (*Très bien!*). C'est ici que se placent tous ces travaux, auxquels Littré a pris une si grande part... Quand on est animé de cette conviction (que l'humanité progresse constamment, que la charité prend de plus en plus le pas sur l'égoïsme individuel), quand l'humanité nous apparaît, non plus comme une race déchue, frappée de décadence originelle, et se traînant péniblement dans une vallée de larmes, mais comme un cortège sans fin, qui marche en avant vers la lumière, alors on se sent partie intégrante du Grand Être qui ne peut périr, de cette humanité incessamment grandie, sauvée, améliorée ; alors on a conquis toute la liberté, car on est affranchi de la crainte de la mort. (*Bravos redoublés*). Voilà, mes Frères, ce qui me paraît être l'esprit dominant de vos entretiens, de votre œuvre commune ; voilà pourquoi le Positivisme y tient si bien sa place ; voilà pourquoi il est bon de répéter, comme

conclusion de tous nos discours, les belles paroles si simples et si éloquentes à la fois de Littré quand il vient vous dire : « Toute la morale sociale est là : instruisez-vous, instruisez les autres »[1].

Qu'en parlant ainsi Jules Ferry ait exactement traduit la pensée de ses auditeurs, c'est ce que prouve le « tonnerre d'applaudissements » qui, d'après le *Monde maçonnique*, accueillit la « brillante et puissante improvisation » de l'orateur, c'est ce que prouvent également les félicitations et la fraternelle accolade du Grand Maître du Grand Orient de France et du président de la Loge « La Clémente Amitié ».

27. — **Littré est tenu en haute estime par la franc-maçonnerie: ses travaux dans la loge.** -- Pour juger quelle importance les francs-maçons attachaient à la réception du nouveau F.·., nous rappellerons une parole du F.·. Cousin qui, de 1883 à 1885, fut président du Conseil de l'Ordre en France. Dans un banquet offert par la loge « La Clémente Amitié » à l'occasion de l'assemblée des francs-maçons en 1883, Cousin disait : « J'ai eu l'honneur insigne, mes Frères, et c'est le plus grand souvenir de ma vie, de recevoir, dans cet hôtel de la Maçonnerie, l'un des plus grands libres-penseurs du siècle, et certainement son plus illustre travailleur, Littré »[2].

Nous ferons remarquer encore que la franc-

1. *Chaîne d'union* 1877, p. 101.

2. Adr. Leroux (P. Rosen), *La Franc-Maçonnerie sous la troisième république*, Paris (Letouzey), 1886, vol. II, p. 198.

maçonnerie donna Voltaire pour patron à Littré[1], attestant ainsi, dans leur mission, une analogie que nous avons signalée plus haut. On voit encore de quel prix la réception de Littré était pour les francs-maçons, par ce fait que, chaque année, on en célébrait solennellement l'anniversaire. Dans ces fêtes maçonniques, Littré, déjà atteint par la maladie, faisait lire ses discours écrits pour la circonstance; et son collaborateur F.·. Wyrouboff, orateur de la loge « La Rose du parfait silence », exposait ses rapports sur diverses institutions destinées à introduire le positivisme dans la vie publique. En 1876, par exemple, il communiqua aux frères et amis, au milieu des applaudissements de l'auditoire, un « Plan d'une école supérieure des sciences positives »[2].

Notons en outre un détail caractéristique de la secte. A propos même de la réception de Littré, l'esprit de mesquine jalousie qui règne dans la franc-maçonnerie trouva l'occasion de se manifester haineusement. Le nouveau F.·. était déjà très âgé: soit à cause des services qu'il avait rendus à la science, soit à cause de sa santé compromise on l'avait dispensé de quelques-unes des épreuves ordinaires[3]. Certains FF.·. se montrèrent si froissés, si irrités de cette « violation du principe maçonnique d'égalité », qu'il en coûta beaucoup d'encre aux journaux de la secte pour calmer les mécontents.

1. *Philosophie positive*, XXIII, 312.
2. *Ibid.*, XVII, 260 et suiv. ; XXII, 22 et suiv.
3. Voir Taxil, *Les frères trois-points*, I, 314 et suiv.

28. — F.·. Gambetta avocat du positivisme dans le monde des profanes. — La solidarité du positivisme et de la franc-maçonnerie se révélait aussi dans la vie publique. F.·. Gambetta, par exemple, qui fut en France, durant un certain temps, le personnage politique le plus influent, soutint plus d'une fois avec chaleur la cause du positivisme. Nous citerons seulement deux de ses discours. En 1873, dans un banquet donné en l'honneur de Littré, il disait :

« C'est par la vulgarisation de la méthode fondamentale de sa doctrine (la doctrine de Littré) qu'on pourra arriver à remettre la civilisation occidentale à son vrai rang, sur sa véritable base.... c'est grâce à cette méthode qu'on ne poursuivra désormais le progrès que par l'éducation systématique et rationnelle des peuples de notre continent... Ce n'est pas le but de notre vie, à nous, de la consacrer à la recherche scientifique des faits que vous (M. Littré) observez et analysez ; nous ne sommes que les interprètes modestes, souvent incomplets, de votre pensée, de la doctrine que vous avez mission de féconder, et dont nous nous honorons d'être les serviteurs libres et dévoués (*bravos*). Mais il viendra certainement un jour où la politique ramenée à son véritable rôle, ayant cessé d'être la ressource des habiles et des intrigants, renonçant aux manœuvres déloyales et perfides, à l'esprit de corruption, à toute cette stratégie de dissimulations et de subterfuges, deviendra ce qu'elle doit être, une science morale,... où elle s'imposera aussi bien aux cons-

ciences qu'aux esprits, et dictera les règles du droit des sociétés humaines. Ce jour-là, votre philosophie — la nôtre — aura vaincu et votre nom sera honoré parmi les hommes »[1].

Dans la réunion solennelle que la *Ligue française de l'enseignement* tint au Trocadéro le 21 avril 1881, Gambetta insistait encore sur la nécessité de « l'éducation positive », à partir même de l'école primaire. « Il faudra bien, du moment où vous voulez instruire le suffrage universel et faire des hommes éclairés pour faire des électeurs intelligents, il faudra bien que vous leur donniez une éducation positive, c'est-à-dire une éducation qui bannisse la chimère, l'absolu et le sophisme, une éducation qui ne soit faite que de la moelle des lions ; et la moelle des lions, qu'est-ce dans notre siècle ? C'est le résultat de toutes les sciences pures » (*Longs applaudissements*)[2].

Paul Bert, le rapporteur de la plupart des lois scolaires qui vont à régler l'enseignement public d'après les programmes positivistes, assistait à la séance du Trocadéro, avec plusieurs membres importants du parti républicain, tels que Foucher de Careil, Floquet, Spuller, de Hérédia, etc... Gambetta lui fit ce compliment : « M. Paul Bert (*salve d'applaudissements*) qui joint à une dialectique incisive la science d'un bénédictin, à telles enseignes qu'on ne discute même plus avec lui

1. *République française*, 8 janvier 1873.
2. *Bulletin de la Ligue française de l'enseignement*, vol. I (1881), p. 445.

dans les rangs du clergé régulier » (*vives et applaudissements*)[1]. — Jules Ferry qui, en sa qualité de ministre de l'Instruction publique, introduisit ces réformes dans l'enseignement, était en France, parmi les nouveaux hommes d'État, le plus ouvertement déclaré en faveur du positivisme (celui de Littré, d'abord ; et plus tard, celui de Spencer)[2].

Les mesures qui tendent à arracher la société au christianisme, la laïcisation de l'enseignement, des hôpitaux, etc... — toute cette œuvre si vivement poursuivie en France peut être regardée comme l'œuvre du positivisme dans la vie publique, alors même que ces mesures ne sont pas prises exclusivement par des positivistes.

D. — DERNIÈRE MALADIE DE LITTRÉ ; SA CONVERSION ; SA MORT ; SES FUNÉRAILLES.

Vers la fin de 1872, la santé de Littré reçut une grave atteinte : des accès de fièvre et un catarrhe opiniâtre se déclarèrent. Les ressources de la science demeurèrent impuissantes devant le mal qui poursuivait lentement son œuvre de destruction. Des rhumatismes vinrent s'ajouter aux autres souffrances, et Littré se vit de plus en plus

1. *Bulletin de la Ligue française de l'enseignement*, pp. 424, 448.

2. Séance du Sénat, 1er juillet 1881 ; Voir *Journal officiel* 1881 ; p. 1004.

obligé de garder la chambre, cloué sur son fauteuil de malade[1].

29. — **Conversion de Littré sur son lit de mort.** — Dans sa longue et douloureuse maladie, Littré, qui garda jusqu'à la fin toute la lucidité de son esprit, s'occupait encore de travaux scientifiques. Son article intitulé « *Pour la dernière fois* » montre qu'il accordait alors aux grands problèmes de la vie plus d'attention qu'il ne leur en avait donné en des jours meilleurs. Il avoue « qu'il n'a aucune répugnance à prêter l'oreille aux choses anciennes qui lui parlent tout bas et lui reprochent de les abandonner ». Il s'est réservé le droit de ne pas se porter pour « le contempteur absolu du christianisme et de reconnaître ses grandeurs et ses bienfaits »[2]. Il croit pourtant devoir s'enfermer dans son *non possumus* positiviste.

Nous tenons d'une autre source que Littré, durant sa maladie, reçut souvent avec une grande consolation la visite d'un saint jésuite, le P. Millériot, et, après la mort du père Millériot, celle de l'abbé Huvelin, vicaire à Saint-Augustin. Il prenait un vif intérêt à la lecture d'un livre du P. Clair, S. J.: la Vie du P. Olivaint, un des otages fusillés sous la Commune. Une chose le frappait particulièrement : c'est que le P. Olivaint, quoique élevé, comme lui, en dehors de toute croyance religieuse, était revenu plus tard, dans la

1. *Comment j'ai fait mon Dictionnaire de la langue française.*

2. Cité par Caro, *Littré et le positivisme*, p. 85.

plénitude de ses convictions, à la foi catholique où il avait trouvé son plus grand bonheur. Ce trait lui fournit l'occasion de faire un sérieux rapprochement entre le P. Olivaint et lui. Quel fut le résultat de ces réflexions, on ne nous le dit pas. Nous pouvons peut-être le conclure de cette parole qu'il prononça en apprenant la mort de son ami, le P. Millériot. « C'est vivre quelques jours de trop que de vivre pour voir mourir des hommes tels que le P. Millériot. C'est une grande perte pour moi. Il a été pour moi d'une bonté angélique. Il m'aimait sans que rien en moi pût motiver cette affection de sa part; je ne la méritais pas, mais j'en jouissais comme d'une grâce et je lui en étais bien reconnaissant. *La grâce nous est donnée sans qu'on la mérite, vous le savez mieux que moi* »[1].

Après la mort de Littré, les journaux ont publié qu'il avait reçu le baptême sur son lit de mort. Nos renseignements puisés à des sources authentiques établissent, contrairement aux dénégations opiniâtres des libres-penseurs dont Littré avait fait partie autrefois, que le savant, avant de mourir, a reçu le baptême en pleine connaissance et avec une entière liberté. L'abbé Huvelin affirme en outre que Littré « avait été bien préparé ». Cette conversion est encore confirmée par ce fait que la sépulture ecclésiastique a été donnée au défunt. L'exemple de ce

1. *Le Rév. Père Millériot, par le P. Clair, S. J.* Paris. (Palmé), 1881, 24e édit., p. 180.

savant prouve une fois de plus qu'un examen sérieux, sans préjugé et libre de tout respect humain, ramène à la religion ou du moins en rapproche.

Il va sans dire que la conversion de Littré a été contestée par les libres-penseurs et par les francs-maçons[1]. Aucun de leurs arguments ne peut être pris en sérieuse considération, puisque personne d'entre eux n'était présent aux derniers moments de Littré et que, même au point de vue positiviste, qui exige l'expérience ou l'observation directe, leurs affirmations ne sauraient mériter l'attention. Ils invoquent surtout l'article intitulé *Pour la dernière fois*, dont Littré avait confié la publication à son ami Caubet ; mais comme il ne porte aucune date, on ne peut savoir combien de temps avant sa mort le savant l'avait composé. Le ton de cet article indiquerait plutôt un commencement de revirement dans les opinions, quoique l'auteur en terminant déclare, du moins en paroles, rester fidèle aux idées de la libre-pensée. D'ailleurs on sait que Littré, si convaincu qu'il voulût paraître, hésitait dans ses théories. Il avait donc pu se faire qu'avant d'arriver à une solution définitive, il eût, sur les instances d'un de ses amis positivistes, publié un article où son état d'âme ne se révélait pas entièrement. Si l'on songe, en outre, à ses rapports fréquents et intimes avec des ecclésiastiques, il ne semble nulle-

1. Voir *Chaîne d'union*, septembre 1881 ; *Monde maçonnique*, juillet 1881.

ment invraisemblable qu'il se soit sincèrement converti en présence de la mort qui affranchit de tout respect humain et dissipe toutes les illusions. Lors donc que le collaborateur de Littré vient nous dire dans la *Philosophie positive*[1] « qu'une conversion était tout simplement impossible au philosophe, quand même il l'aurait voulue, parce que la constitution de son cerveau s'y opposait », il ne fait que manifester l'embarras où il se trouve d'apporter un argument plausible.

Littré mourut le 2 juin 1881.

30. — **Funérailles de Littré; manque de tact de la part des FF.·.** — Les funérailles de Littré furent troublées par des scènes qui montrent bien avec quels hommes équivoques il s'était compromis, en entrant dans les loges maçonniques, lui, le savant délicat, le chercheur plein de finesse. Bien que la famille ne leur eût adressé aucune invitation, les FF.·. accoururent en grand nombre aux funérailles. Comme on se disposait à placer le cercueil sur le char funèbre, F.·. Galopin, premier inspecteur de la loge «La Clémente Amitié », s'avança et, quoique la famille de Littré se fût interdit tout discours libre-penseur, prononça ces paroles absolument dépourvues de tact : « Je viens, au nom de la philosophie positiviste, réclamer les droits de la franc-maçonnerie. On nous a trompés pour te voler à l'humanité pensante. Mais l'avenir se charge de juger tes ennemis et les nôtres. Maître, nous te vengerons en

1. *Philosophie positive*, XXVII, 9.

faisant lire tes livres à nos enfants ». — Sur la tombe encore ouverte, F.·. Wyrouboff fit entendre une seconde protestation contre la conversion du philosophe. Durant toute la cérémonie, des cris retentirent : Pas d'aspersoir ! à bas la soutane ! Voleurs de cadavres ! Quand F.·. Renan prit l'aspersoir pour jeter l'eau bénite sur le cercueil, les FF.·. firent entendre un murmure d'indignation. Quoi ! Renan ! lui aussi !

Voilà comment ces hommes comprennent la tolérance, la politesse et les convenances. Détail significatif ! ces grossièretés ont trouvé un apologiste déclaré dans la personne d'un franc-maçon cosmopolite, Carlos von Gagern, que M. G. Conrad, le publiciste bien connu, nous représente comme le modèle des frères maçons[1].

Les FF.·. crurent n'avoir pas fait assez pour revendiquer le défunt. A l'occasion du congrès annuel du Grand Orient de France, le président de la loge « La Clémente Amitié » convoqua, le 15 septembre 1881, deux cents Vénérables de la province à une réunion en souvenir de la mort de Littré, et il leur déclara que le philosophe était mort dans la franc-maçonnerie, que tous les bruits contraires étaient des mensonges. Tous les journaux libéraux de France s'empressèrent de répéter que la conversion de Littré était une invention des cléricaux et sa sé-

1. Carlos von Gagern, *Schwert und Kelle.* Aus dem Nachlass des Verfassers herausgegeben von M. G. Conrad. Leipsig (Friedrich), 1888, p. 87.

pulture religieuse un larcin commis au préjudice des FF.·., etc...

E. — LE POSITIVISME DE LITTRÉ APRÈS LA MORT DU PHILOSOPHE.

31. — Avec Littré le positivisme, dans la forme que le philosophe lui avait donnée, disparut de la scène. Deux ans après la mort de son fondateur, la Revue « *La Philosophie positive* » cesse de paraître, faute de rencontrer un appui suffisant auprès du public. Voici en quels termes Wyrouboff et Charles Robin font leurs adieux aux lecteurs:

« En tant qu'organe d'une conception particulière du monde, nous avons épuisé notre programme et fait notre temps. La philosophie positive ayant dépassé de beaucoup les limites d'une école, nous devons, pour avoir notre raison d'être, nous transformer en une publication philosophique plus vaste, ou disparaître. Nous disparaissons donc devant l'indifférence générale pour les questions philosophiques. Ceux qui écrivent et ceux qui lisent s'occupent de toute autre chose que des hautes synthèses scientifiques »[1]. A ce sujet, la *Revue philosophique* fait cette remarque: La Revue *la Philosophie positive*, « trop strictement attachée à la doctrine de Comte, a disparu, non devant l'indifférence, comme elle dit, mais

1. *Philosophie positive*, XXXI, 321.

parce qu'elle a été débordée par un mouvement philosophique beaucoup plus large »[1].

P. Laffitte écrit à son tour : « Le public ne peut plus être satisfait par la simple élimination des doctrines théologiques et par l'espoir, toujours manifesté par M. Littré, de fonder peut-être un jour une doctrine organique... Il n'y a pas deux ans que ce laborieux lexicographe a disparu ; et qui songe à lui ? Son influence si désastreuse pour l'évolution du positivisme s'en est allée avec sa personne »[2].

« La France et l'Occident », reprend E. Antoine, « sauront mesurer un jour toute l'étendue des maux causés par l'exaltation de cette girouette académique, placée à la tête de la République philosophique par la démocratie des deux mondes »[3].

Mais c'est F.·. Bourdin qui, dans la Loge « Les amis bienfaisants », a le mieux indiqué pourquoi le positivisme de Littré a si promptement perdu son prestige :

« Le positivisme est une arme de guerre, excellente pour la bataille, mais qui, après la victoire définitive, sera reléguée, comme la philosophie éclectique, au musée des philosophies éteintes... Cette école a aussi sa tache originelle :

1. *Revue philosophique*, 1884, I, 118.

2. *35e Circulaire adressée à chaque coopérateur du libre subside institué par Aug. Comte pour le sacerdoce de l'Humanité (1883)*, p. 10.

3. *Aperçu sommaire sur la vie et sur l'œuvre de M. P. Laffitte*, p. 63.

fille de professeur, elle est nativement pédante... Quand on jongle avec les mots, on prétend que le collectivisme n'est pas le communisme, et que le positivisme est tout autre que le matérialisme ; mais nous ne nous arrêtons pas dans notre Atel.·. aux subtilités de langage, nous laissons aux casuistes le grand plaisir de couper les cheveux en quatre. Le vrai, c'est que Littré était athée »[1].

Enfin, F.·. Galopin, un disciple de Littré, complète ces explications dans un éloge funèbre prononcé le 15 septembre 1881 en présence de deux cents Vénérables. Nous y trouvons ce passage :

« La philosophie positive sera la religion de l'avenir. Quand je dis *religion*, vous me comprenez sans commentaire, mes FF.·., car vous savez que je n'ai et ne pratique aucune religion ; mais que j'ai, comme vous, la foi scientifique et raisonnée qui doit désormais être enseignée dans toutes nos écoles, afin de jeter, pour l'avenir, les bases d'une morale sans religiosité, mais pure et rationnelle. Les prêtres nous disent qu'il n'y a pas de morale sans religion. Erreur! s'il n'y a pas de morale, c'est qu'il y a des religions »[2].

Ce qui importait aux ennemis de l'Église, c'était moins la doctrine même de Littré, que l'utilité qu'elle leur offrait d'être une arme contre la religion. Mais cet avantage venait surtout de la grande réputation du fondateur. On était d'ail-

1. *Chaîne d'union*, juin 1881, p. 209.
2. *Ibid.*, septembre 1881, p. 369.

leurs tout prêt à soutenir aussi bien le positivisme religieux de l'école orthodoxe de Comte, le positivisme anglais ou le positivisme italien, s'ils présentaient les mêmes avantages dans la guerre entreprise contre la religion.

CHAPITRE II

ÉCOLE POSITIVISTE ORTHODOXE DE LAFFITTE

Pour l'exposé qui va suivre, nous avons recouru surtout aux Circulaires annuelles de P. Laffitte, le successeur d'Aug. Comte (1857-1890). Les sept premières se trouvent dans Robinet[1]; les autres, ainsi que certaines publications importantes de l'école orthodoxe, ont été gracieusement mises à notre disposition par la Direction du positivisme à Paris. Nous nous sommes servi, en outre, de la *Revue Occidentale* (1879-1891) que nous avons déjà citée bien souvent, et des programmes des cours publics de Laffitte, de divers écrits et travaux de l'école, enfin de quelques-unes des publications intéressantes d'un groupe positiviste qui professe une observance plus stricte et qui s'est séparé de Laffitte en 1877[2].

L'école positiviste orthodoxe n'a pas eu, il est

1. Robinet, *Notice* etc., 2e édit.,1864, pp. 557-658.

2. Ces dernières publications nous ont été transmises fort obligeamment par un correspondant anonyme de Rio-Janeiro : c'est probablement Miguel Lemos, le chef du groupe positiviste en cette ville. Que M. P. Laffitte et notre correspondant anonyme veuillent bien recevoir ici nos meilleurs remerciments pour la complaisance qu'ils ont mise à nous aider dans notre travail. Remercions également MM. G. Lagarrigue, Audiffrent, H. Dix Hutton et

vrai, le succès — succès momentané — de l'école de Littré ; mais elle a, dans le silence, travaillé d'une manière plus durable. En tout cas, elle mérite de notre part un intérêt tout particulier, parce que c'est l'école à laquelle Aug. Comte a confié la continuation de son œuvre et qu'elle représente, ainsi, le positivisme proprement dit, le positivisme historique. En restant étroitement unie à Aug. Comte, elle a conservé en grande partie le caractère d'originalité que nous avons rencontré, à un si haut degré, dans le fondateur du positivisme.

32. — **Remarques et indications préliminaires.** — L'école positiviste orthodoxe a d'abord formé divers groupes nationaux, selon les pays où elle a pénétré. Naturellement, il faut mettre au premier rang la section française. Elle a conservé l'ancienne habitation du maître (10, rue Monsieur-le-Prince) comme le sanctuaire du positivisme religieux où, sous l'influence de Clotilde de Vaux, Aug. Comte a fondé la nouvelle religion de l'Humanité et rempli, durant de longues années, les fonctions de grand-prêtre. La section anglaise se rattache à la section française, aussi bien sous le rapport de son importance qu'au point de vue de sa manière de comprendre le positivisme. Ensuite

Congreve. La maxime « Vivre au grand jour », qui est la maxime des positivistes, contribue beaucoup à faciliter notre tâche.

Qu'il soit permis au traducteur de remercier à son tour MM. Laffitte, P. Dubuisson, médecin en chef à l'asile Ste-Anne, Audiffrent et J. Lagarrigue, pour la bienveillance qu'ils lui ont témoignée.

viennent le groupe suédois, et le groupe brésilien-chilien.

En 1877, une nouvelle scission se fit dans l'école, et quelques positivistes d'une observance plus stricte se séparèrent de Laffitte. Dès le principe, ils avaient hésité à le reconnaître pour chef parce qu'Aug. Comte lui-même avait définitivement renoncé à le choisir pour son successeur. Cependant, ils s'étaient soumis momentanément. Mais comme Laffitte, subissant évidemment l'influence du groupe libéral anglais auquel il devait le plus clair du subside, se montrait de plus en plus indépendant dans sa façon d'interpréter le positivisme et d'appliquer les préceptes de Comte, on en vint à une rupture ouverte. Le Dr Audiffrent et le Dr Sémérie en France, et l'ancien pasteur protestant Congreve en Angleterre déclarèrent avec leurs partisans qu'ils voulaient s'en tenir exactement à Aug. Comte en toutes choses. C'est surtout au Brésil et au Chili que cette forme stricte du positivisme a pris de l'importance. Miguel Lemos, chef du groupe brésilien et le Dr Lagarrigue, chef du groupe chilien, l'ont adoptée. Lemos exprime ainsi la profession de foi des positivistes de la stricte observance : « Nous affirmons que pour nous le quatrième volume de la « Politique positive » est notre Lévitique, Lévitique scientifique, aussi certain pour nous que la géométrie » [1].

1. *Le Positivisme et le sophiste Pierre Laffitte*, par Miguel Lemos, directeur de l'Apostolat positiviste du Brésil. Rio de Janeiro, 1889, p. 4.

Après ces remarques préliminaires, nous parlerons d'abord du groupe français, puis des divers groupes étrangers.

GROUPE FRANÇAIS DE L'ÉCOLE POSITIVISTE ORTHODOXE

A. Ses principaux représentants

(a). Pierre Laffitte

Le principal représentant du groupe français est assurément Pierre Laffitte, qui, depuis la mort d'Aug. Comte (1857), a le titre de Directeur du positivisme.

33. — **Biographie.** — Pierre Laffitte[1] est né le 21 février 1823, à Béguey, dans la Gironde. En 1839 il vint à Paris pour faire son cours de philosophie et s'appliquer ensuite à l'étude des mathémathiques. D'après son propre aveu, la lecture du *Cours de philosophie positive* (1842) fut pour lui « un coup de foudre, et décida dès lors de toute sa carrière philosophique et sociale »[2]. Il renonça désormais à toute autre lecture philosophique, pour s'attacher exclusivement aux œuvres de Comte. En 1844, il se rapprocha du maître qui, plusieurs fois par semaine, lui donnait des répétitions. Afin de se préparer aux fonctions de l'enseignement et du sacerdoce positiviste, sur

1. Nous empruntons ces détails biographiques au volume de M. Ém. Antoine : *Aperçu sommaire sur la vie et sur l'œuvre de M. Pierre Laffitte, successeur d'Aug. Comte.* (Le Havre, Leclerc, 1880).

2. *Cours de philosophie première*, par P. Laffitte. Paris, Bouillon, 1889, p. II.

le conseil de Comte, il étudia durant plusieurs années la biologie avec de Blainville, la médecine avec les professeurs positivistes Segond, Ch. Robin et Cl. Bernard, et, pendant trois ans, il fréquenta la clinique du Dr Gendrin à l'Hôpital de la Pitié. Quant à la sociologie, son maître fut Aug. Comte lui-même.

Laffitte explique ainsi l'intimité de ses rapports avec le philosophe : « Je suis par nature essentiellement porté à la vénération et à l'admiration » [1]. Aug. Comte appréciait si bien les qualités du cœur et de l'esprit chez Laffitte qu'il eut un moment, comme nous l'avons vu, la pensée de désigner pour son successeur dans les fonctions de grand-prêtre de la nouvelle religion de l'humanité, celui qu'il appelait « le plus éminent de ses jeunes disciples ». Plus tard, cependant, Laffitte lui parut manquer de l'énergie et de la persévérance nécessaires [2]. Il aurait même dit, sur son lit de mort, en parlant de ce disciple favori qui avait d'abord fait concevoir de si hautes espérances : « Dépourvu de vénération et d'initiative, il ne sera jamais qu'un dilettante, ayant tout juste assez d'énergie pour gagner sa vie » [3].

34. — **Laffitte est choisi pour succéder à Aug. Comte.** — Le maître étant mort sans désigner expressément personne comme son successeur, P. Laffitte fut choisi pour remplir « provisoire-

1. *Revue Occidentale*, 1886, II. 199.
2. *Testament, etc.*. 1884. pp. 154. 172.
3. Audiffrent, *Après la légende, l'histoire*. Paris, 1878.

ment » les fonctions de « Directeur du positivisme ».

Afin de donner une idée de la manière dont les positivistes comprenaient l'importance de ces fonctions et dont ils jugeaient l'élection de Laffitte, nous citerons quelques appréciations empruntées aux positivistes orthodoxes. Audiffrent rapporte qu'au moment de l'élection, il avait présenté comme Directeur provisoire du positivisme le Dr Robinet, qui eût consenti à accepter cette dignité. Soudain Laffitte entra, et tous lui donnèrent leur voix sans se soucier des indications formelles d'Aug. Comte.

D'après Antoine, « Laffitte hésita beaucoup avant de se donner à une si haute mission. Son extrême modestie, l'hostilité de rivaux écartés par Auguste Comte, la difficulté de se faire accepter d'hommes de son âge, la grandeur de la tâche, la responsabilité redoutable devant la Postérité, tout cela était bien fait pour retenir un disciple de trente-quatre ans, absolument pur d'ambition personnelle. Il céda aux sollicitations de ses collègues, et il se consacra à cette fonction, qu'il avait été le dernier à s'attribuer, avec la résolution de la mériter, en y vouant sans réserve tout ce qui lui restait de vie »[1].

Robinet s'exprime ainsi : « Le premier grand-prêtre de la religion universelle n'ayant choisi, ni par conséquent désigné, aucun successeur

1. Antoine, *Aperçu sommaire sur la vie et sur l'œuvre de M. P. Laffitte*, p. 26.

immédiat, s'il était impossible de laisser une vacance dans la direction spirituelle de l'Église naissante, il n'était pas sans danger de pourvoir à sa restauration. La nécessité suggéra le meilleur parti : les positivistes désignés par Auguste Comte dans son testament, comme devant se préparer aux fonctions sacerdotales, se constituèrent en *conseil*, et décidèrent que le président de cette réunion prendrait, à titre provisoire, la direction du positivisme. Du reste le provisoire ne devait porter que sur la personne du fonctionnaire, mais nullement sur la valeur des actes accomplis »[1].

35. — **Laffitte, directeur du positivisme.** — D'après les Circulaires, Laffitte accepta la mission qui lui était confiée, avec une abnégation, un dévouement et une persévérance remarquables. Quoique sans fortune personnelle, il ne voulut point recourir aux fonds positivistes avant d'y avoir acquis des droits par l'exercice de ses fonctions. Il se créa de modestes ressources en donnant des leçons de mathématiques. Tout le temps dont il pouvait disposer, il le consacrait soit à ses études, soit à la direction de « l'église positiviste », soit à la propagande des doctrines de l'école. A ce travail opiniâtre, il perdit l'œil droit, et l'œil gauche resta assez compromis pour nécessiter désormais l'emploi d'un secrétaire. Infatigable au travail, Laffitte apportait le même courage dans l'insuccès et dans les railleries qui ne lui manquèrent point à ses débuts, jusqu'à ce

1. Robinet, *Notice*, *etc.*, 1864, p. 389.

que, après vingt ans d'efforts, il arriva enfin à une certaine célébrité.

Voici comment Antoine, un admirateur de Laffitte, nous dépeint le directeur du positivisme :

« Ceux qui n'auraient pas été attirés vers le directeur du positivisme par la haute valeur abstraite de ses expositions philosophiques et sociales, l'ont été par sa connaissance approfondie des choses délicates, par son goût prononcé pour les beaux-arts et surtout pour la musique, le plus affectueux de tous, par ses entretiens auxquels une gaieté aimable et une heureuse simplicité ajoutent tant de vivacité et de charme, et qui ont joué un rôle considérable dans l'action religieuse et politique du positivisme. Vraiment gentilhomme dans la noble acception du mot, son affabilité lui a conquis les cœurs comme son enseignement les esprits. Quoiqu'il eût tous les titres pour juger, c'est avec sa bonté habituelle que M. Pierre Laffitte a couvert de l'oubli les attaques de littérateurs incompétents. Faisant toujours ressortir les mérites plutôt que les torts, il a introduit dans le langage et dans l'activité cette indulgence, exempte d'aigreur et de mépris, qui convient envers des esprits attardés à des dogmes auxquels on a cru soi-même... Opposé à toute artificieuse réserve, M. Pierre Laffitte n'a pas cru compromettre son légitime empire par trop d'abandon et de bienveillance ; il a cédé à une disposition spontanée qui rendait ces prédications plus accessibles aux entendements féminins et prolé-

taires, et la confiance qu'il leur a inspirée justifie cette attitude »[1].

Pour comprendre ces paroles un peu mystérieuses, il faut se rappeler toute l'importance que, dans son système, Aug. Comte attache à l'élément féminin, et surtout aux facultés affectives de l'homme[2]. Le maître veut que le « prêtre positiviste » soit marié[3]. Laffitte ne s'est point conformé à ce précepte, ce qui lui a valu d'être sévèrement blâmé par les positivistes d'une stricte orthodoxie[4]. « Quoique le mariage reste facultatif pour les citoyens ordinaires », dit Aug. Comte dans le *Catéchisme positiviste* (2e édit., p. 271), « il devient donc obligatoire pour les prêtres, dont l'office ne peut être dignement rempli sans l'influence continue, d'ailleurs objective et subjective, de la femme sur l'homme. Afin de les mieux éprouver à cet égard, la religion positive impose déjà cette condition aux simples vicaires ». « L'obligation », reprend Lemos, « l'obligation est nette et précise, et d'une telle importance que son infraction aurait dû suffire pour écarter M. Laffitte de la direction positiviste et nous empêcher, je le répète, de le reconnaître

1. Antoine, *Aperçu sommaire sur la vie et sur l'œuvre de M. P. Laffitte...*, p. 72.

2. Voir : H. Gruber : *Aug. Comte fondateur du positivisme ; sa vie et sa doctrine...* ; nos 100, 101, 102.

3. *Ibid.*, no 109 ; *Système de politique positive*, III, 72, 255.

4. Miguel Lemos, *Le positivisme et le sophiste P. Laffitte*, p. 31 : Audiffrent, *Lettre à M. Congreve* 1878.

comme simple prêtre, encore moins comme le successeur du Maître »[1].

Tout récemment encore, les positivistes de la stricte observance renouvelaient leurs efforts pour renverser le positivisme de Laffitte. Congreve lui reproche d'être un « sel affadi »[2]. Jorge Lagarrigue, d'accord en cela avec Mig. Lemos, regarde Laffitte comme un malheureux dévoyé qui, en exploitant le positivisme, joue une ignoble comédie ; comme un rebelle et un traître qui, malgré la défense la plus formelle du *Système politique* de Comte, a fini par accepter une place dans un établissement officiel d'instruction[3]. On sait que Laffitte a été nommé professeur d'histoire générale des sciences au Collège de France, par un décret en date du 30 janvier 1892.

Une vaste érudition, un talent remarquable d'exposition, voilà deux qualités que Laffitte possède éminemment, au témoignage même de ses adversaires dans l'école positiviste. « Monsieur P. Laffitte, qui possède une immense érudition encyclopédique et une éloquence dont la clarté d'exposition et le charme pénétrant et suggestif tiennent du miracle, serait certainement un des hommes les plus considérables de l'époque, si par un aveuglement incompréhensible chez un pen-

1. Lemos, *Le positivisme et le sophiste P. Laffitte*, p. 31.

2. Congreve, *Fourteenth Annual Circular*, *15 Moses 104* (15 janvier 1892) ; London, pp. 9, 11.

3. Jorge Lagarrigue, *Le faux et le vrai positivisme* ; *Le sophiste P. Laffitte*, Paris, 1892.

seur de cette envergure, il n'était embourbé dans l'ornière, où sombra dans ses derniers jours celui dont il s'intitule l'héritier spirituel »[1].

Les positivistes de la stricte observance lui reprochent, cependant, de manquer « d'enthousiasme religieux »; de n'avoir pas une « nature sacerdotale religieuse »[2]; d'être resté simplement un savant. Ni dans ses paroles, ni dans ses actes, on ne reconnaît le prêtre, le guide spirituel des âmes[3]. Il a bien paru, une fois en passant, en qualité de « second grand-prêtre de l'humanité »[4]; mais, « sa robe de Pontife l'embarrasse, comme l'a dit spirituellement M. Sémérie, et l'on peut croire qu'il serait bien aise de pouvoir jeter le froc aux orties »[5]. Il ne sait pas garder dans ses discours et ses rapports la dignité convenable à ses fonctions[6].

1. *Le XIXe Siècle*, 7 septembre 1887. — Voir *Revue Occidentale*, 1888, I, 29. Un autre témoignage très expressif d'admiration pour les talents de Laffitte dans l'enseignement, est reproduit par la *Revue Occidentale* (1889, I, 435) qui l'emprunte à la *Constitution* (1er mars 1889). — Pour les appréciations des adversaires de Laffitte, voir Audiffrent, *Circulaire*, p. 28; Lemos, *Le positivisme*, etc., p. 24.

2. Audiffrent, *Circulaire exceptionnelle adressée aux vrais disciples d'Aug. Comte*. Paris, 1886, pp. 8, 27.

3. Dr Jorge Lagarrigue, *Le positivisme et la Vierge-mère*; Santiago (Chili), 1885, p. 15.

4. Audiffrent, *Circulaire....* p. 18; Lemos, *Le positivisme...* p. VIII.

5. Lemos, *Le positivisme...*, p. 30.

6. *Ibid.*, pp. V et suiv.

Que Laffitte possède une vaste érudition, la chose est très croyable si l'on songe à la formation qu'il s'est donnée et à son ardeur à acquérir de nouvelles connaissances. Par contre, il a peu d'idées originales, et cela s'explique par la fidélité avec laquelle il s'attache aux théories d'Aug. Comte. Presque tous ses rapports et ses écrits se bornent à présenter les idées de son maître sous une forme plus populaire et mieux accommodée à l'esprit du jour.

(b). — Autres personnages typiques du groupe français.

Outre le successeur de Comte dans les fonctions de grand-prêtre, nous signalerons quelques autres personnages typiques du groupe français : le menuisier Magnin, l'ingénieur et agronome Hadery, Sophie Thomas la domestique d'Aug. Comte, le Dr Robinet, le Dr Audiffrent, l'agent de change Joseph Lonchampt, le comte de Limbourg-Stirum, le baron de Constant-Rebecque. Parmi ceux qui mettent au service du positivisme leur parole et leur plume, citons encore : les médecins Bazalgette, Sauria, Eugène Sémérie, Dubuisson, Delbet ; les avocats ou littérateurs J.-B. Foucart, P. Foucart, Em. Antoine, Camille Monier, P. Boell, Corra, Jeannolle, Jabely, Massol[1], Mahy, P. Janet et Poëy ; enfin Is. Finance et Keyfer, qui représentent le prolétariat.

36. — **Le menuisier Fabien Magnin**[2] (1810-

1. *Circulaire*, 1876, p. 3 ; 1885, p, 7.
2. *Revue Occidentale*, 1884, I, 386 et suiv.

1884) — était l'un des premiers ouvriers qui s'attachèrent à Aug. Comte, après avoir assisté à son Cours d'astronomie. Magnin suivait ce cours depuis 1843. Vers la fin de 1845, il vint, avec quelques-uns de ses compagnons, témoigner au philosophe toute sa reconnaissance pour ses leçons ; et, depuis lors, gagné aux doctrines du maître, il se consacra au positivisme. Pour Aug. Comte, il était « le type du prolétaire positiviste, et son accession avait mis le sceau à l'alliance entre le nouveau pouvoir spirituel et le prolétariat ». Magnin semble avoir possédé une intelligence fort pratique. Le Rapport sur la question ouvrière, qu'il lut, le 24 mars 1848, à la « Société positiviste », lui valut toute l'approbation d'Aug. Comte[1]. C'est à lui surtout que songent les positivistes, lorsque, d'accord avec la pensée du maître, ils opposent à la « Pédantocratie » (corps des lettrés et des professeurs), ces « prolétaires » chez qui il peut « y avoir, non seulement plus de capacité intrinsèque, mais même infiniment plus de connaissances réelles, que dans de célèbres professeurs exclusivement nourris de mots et d'entités »[2].

Dans son Testament, Aug. Comte désigne Magnin pour être le Président de la « Société positiviste »[3]. Plus loin, dans le « triumvirat systématique » pour la période de l'*Interrègne spirituel*, il lui donne la place de « Gouverneur des

1. Robinet, *Notice* etc., p. 241.
2. *Ibid.*, p. 569.
3. *Testament*, p. 20.

finances ». Il le regarde comme le « chef pratique » du positivisme ; et, à ce titre, il lui lègue un de ses trois sceaux, « le sceau pratique avec la devise *Vivre au grand jour*, du 17 Moïse 67 »[1]. Il se plaisait à l'appeler « le meilleur modèle d'un véritable homme d'Etat »[2]. Magnin doit la renommée dont il jouit chez les positivistes surtout aux précieux services qu'il a rendus à la cause, dans des circonstances critiques qui pouvaient amener un schisme. Il a aussi écrit. L'idée fondamentale à laquelle il revient toujours dans ses Rapports et ses brochures, c'est que le travail ne saurait manquer ; ce qui manque, c'est la prévision économique.

37. — **L'agronome Auguste Hadery (1808-1884)** — est le type du patricien industriel et, dans l'ordre social positiviste, il constitue pour ainsi dire le pendant de Magnin qui est, lui, le type du prolétaire. Né d'une famille religieuse et élevé chez les Jésuites, Hadery fut d'abord ingénieur, puis saint-simonien et fouriériste, pour s'attacher enfin à Aug. Comte. En 1848, croyant à l'avènement du nouvel ordre social, il vendit toutes ses valeurs avec une perte d'environ cent mille francs, et, sur le conseil du maître qui lui recommandait tout spécialement la douceur pour les animaux domestiques, il alla dans le Jura, fonder à St-Lothain la première ferme établie suivant les principes positivistes. Hadery menait une vie

1. *Testament*, pp. 21, 18.
2. *Système de politique positive*, I, 20.

très dure ; il se contentait du strict nécessaire, limitant toujours de plus en plus ce nécessaire lui-même, et quoique malade il mettait encore la main à la pioche et à la charrue. A cause de l'insuffisance de ses capitaux, il eut à lutter avec les plus grandes difficultés, jusqu'à ce qu'un jeune positiviste d'origine anglaise, Winstanley, lui vînt en aide par un don de 250.000 francs pour lui permettre d'établir sur un plus grand pied une ferme modèle positiviste[1].

En parlant d'Aug. Hadery, Comte dit lui-même dans le quatrième volume du *Système de politique positive*, que le positivisme « a l'honneur de posséder un éminent praticien qui, après une solide préparation théorique, travaille avec autant de dévouement que de sagesse, malgré les difficultés que lui crée l'insuffisance des capitaux, à l'amélioration et au progrès de ses propriétés. Des cas analogues, ajoute-t-il, se sont déjà produits en nombre suffisant pour montrer combien des efforts systématiques peuvent hâter la renaissance spontanée de l'existence industrielle, en ce que d'éminents praticiens contribuent à faire prévaloir les mœurs sociocratiques »[2].

Hadery s'était préparé à sa nouvelle mission par le sacrement positiviste de «destination», qu'il reçut des mains de Laffitte le 25 Guten-

1. *Revue Occidentale*, 1884, II, 275 ; Robinet, *Notice...* pp. 391 et suiv.
2. *Système de politique positive*, IV.

berg 71 (6 septembre 1859), « en présence des positivistes occidentaux réunis dans le sanctuaire de leur foi ». Robinet nous décrit cette cérémonie. « Cette noble investiture fut précédée d'une longue exposition des principes de la nouvelle économie politique, ou de l'organisation réelle de l'industrie moderne. Et après avoir rappelé les devoirs réciproques des entrepreneurs et des travailleurs, des chefs industriels, des riches ou nouveaux patriciens, et des prolétaires ou nouveaux citoyens, entre eux et envers la société, leurs obligations communes envers l'Humanité, le représentant du sacerdoce positif proposa au nouveau chef industriel les conditions essentielles de tout engagement de ce genre. Vous reconnaissez, lui dit-il, que la richesse, sociale dans sa source et dans sa destination, doit néanmoins recevoir une appropriation personnelle qui lui assure son entière efficacité reproductrice, et qui permette la digne indépendance du fonctionnaire chargé d'en diriger l'emploi pour le service de l'Humanité ? — Vous promettez de ne prélever qu'avec une sage économie ce qui est nécessaire à votre entretien personnel, de manière à employer surtout le revenu de votre capital à l'amélioration des agents du travail et au perfectionnement des instruments ? -- Vous promettez d'instituer, autant que possible, une digne hérédité sociocratique du capital que vous allez administrer au nom de l'*Humanité* ? — C'est après avoir juré solennellement adhésion et fidélité à ces trois points fondamentaux de toute fonction industrielle, que M.

Hadery fut consacré, à titre de fonctionnaire-propriétaire, comme chef agricole, dans la 4e classe du patriciat positiviste »[1].

Malgré tout, Hadery n'eut pas de chance. Après un début assez heureux, deux incendies qui se succédèrent à courte distance lui firent éprouver des pertes sérieuses, et il mourut enfin épuisé, parce qu'il se refusait la nourriture suffisante. A sa mort, il laissa de nombreux manuscrits sur l'agriculture et la politique et légua le reste de sa fortune à la caisse positiviste. En 1879 il avait publié son volume intitulé: *Expériences et vues nouvelles sur les engrais, par un praticien* (Poligny). Le « trappiste positiviste » — c'est ainsi qu'on l'appelait — fut regardé, après sa mort, comme un « type logique » qu'on ne saurait imiter en toutes choses. Cependant, comme il avait été un digne serviteur de l'humanité, on décréta son « incorporation définitive ».

38. — **Sophie Thomas** (1803-1861). — Nous avons dit ailleurs qu'elle était un des « trois anges gardiens » d'Aug. Comte[2]. Elle embrassa de bonne heure la religion de l'humanité. Dans « l'effusion » du 7 Saint-Paul 62 (27 mai 1850), adressée à Clotilde défunte, Aug. Comte caractérise ainsi la situation de son « incomparable gouvernante » à l'égard du positivisme: « Son parfait dévouement m'a récemment disposé à des projets

1. Robinet, *Notice, etc...*, pp. 392, 393.
2. Voir: Gruber, *Aug. Comte, fondateur du positivisme; sa vie et sa doctrine*, nnos 126, 135.

confus d'une adoption légale... Quoique la situation permette peu de régulariser jamais ces vœux du cœur, j'espère du moins consolider après moi la position de notre Sophie, surtout envers les vrais positivistes, qui tous apprécient déjà cet admirable type féminin. Si je puis instituer assez une adoption religieuse indépendante de l'adoption civile, cette éminente prolétaire mérite beaucoup d'en fournir le premier exemple, qui ne saurait être plus caractéristique »[1].

Par son Testament, le maître constituait Sophie la gardienne des reliques positivistes, avec charge de les remettre à son successeur, le second grand prêtre de l'Humanité. Il lui allouait en même temps une rente annuelle de 1500 francs. Sur ce point comme sur les autres, les disciples de Comte se conformèrent fidèlement à la volonté de leur maître. Ils prirent même à leur charge l'éducation du fils de Sophie qui fut confié à Lonchampt. A l'enterrement de Sophie (5 Bichat 73 — 7 décembre 1861), Robinet parla en ces termes du rôle qu'elle avait rempli dans la cause du positivisme : « Cette mort, vous le sentez tous, n'est pas une perte ordinaire, et Madame Sophie Thomas tenait de trop près au Fondateur de la Religion de l'Humanité, pour que sa fin ne touche pas autant d'intérêts publics qu'elle provoque de douleurs privées. On ne peut prononcer son nom, en effet, sans rappeler celui de notre Maître, sans se souvenir que les plus hautes spéculations

1. *Testament*, p. 163; voir aussi pp. 130, 139, 170, 198.

Universitas BIBLIOTHECA Ottaviensis

philosophiques et sociales, des constructions théoriques indispensables au salut de l'Humanité furent élaborées, achevées, d'après sa protection bienfaisante... Mais, quelle que soit à cet égard la grandeur de notre sœur, nous ne devons jamais oublier les qualités intimes qui lui servirent de fondement, et qui donnèrent à sa vie privée tant de mérite et de charme. Chacun de nous se rappelle sans doute des heures bien douces passées dans son affectueuse intimité : mais les pleurs, les regrets, le désespoir, dont nous sommes témoins, disent seuls combien elle méritait d'être aimée »[1].

39. — **Le Dr Robinet.** — C'était, nous l'avons vu, l'ami intime et le médecin d'Aug. Comte[2]. Les citations que nous avons empruntées à son livre sur la vie et sur l'œuvre du philosophe, font suffisamment connaître la tournure de son esprit qui lui gagna l'affection toute particulière du maître. Comte allait volontiers dans la famille de Robinet. Madame Robinet elle-même († 1881) était une positiviste enthousiaste. Son fils Gabriel qui, plus tard, en sa qualité de conseiller municipal de la ville de Paris, a rendu aux positivistes d'importants services, avait reçu à quatorze ans le sacrement d' « initiation ». Comte voulut que, chaque jour, Gabriel récitât trois prières positivistes qu'il devait conclure par ces mots, après

1. Robinet, *Notice* etc., p. 646 et suiv. Voir aussi pp. 248, 638.

2. H. Gruber, *Aug. Comte, fondateur du positivisme, sa vie et sa doctrine*, n° 129 et suiv.

avoir fait le signe sacré du positivisme : « La soumission est la base du perfectionnement »[1].

Par sa « nature sympathique et synthétique », le Dr Robinet semblait au fondateur de la nouvelle religion suffisamment préparé au sacerdoce de l'humanité, « quoique, d'ailleurs, sa formation encyclopédique laissât à désirer ». Comte voulut donc dispenser son favori de la thèse mathématique et même de l'examen sur les trois sciences suivantes[2]. On peut voir un témoignage de sa confiance toute particulière en son médecin, dans ce fait que, par son Testament, il lui remit le plus important de ses sceaux, le « sceau du grand prêtre »[3].

Le Dr Robinet a beaucoup écrit en faveur du positivisme. S'inspirant de l'esprit de son maître, il fit une démarche très caractéristique en écrivant, le 1er janvier 1885, une Adresse au prince de Bismarck, président de la Conférence africaine, pour plaider la cause des nègres contre la traite des esclaves[4].

40. — **Le Dr Audiffrent.** — Nous avons parlé de lui à propos des théories médicales d'Aug. Comte[5]. C'est à lui que le maître adressait ses lettres à ce sujet[6]. Il est un de ceux qui, en petit

1. *Revue Occidentale*, 1887, II, 245.
2. *Testament*, p. 22.
3. *Ibid.*, p. 18.
4. *Revue Occidentale*, 1885, I, 263-268.
5. Gruber, *Aug. Comte, fondateur du positivisme ; sa vie et sa doctrine* ; nº 130.
6. Robinet, *Notice*, etc., p. 527.

nombre, suivirent strictement les conseils de Comte pour la préparation au sacerdoce positiviste, dont, on le sait, la médecine forme un des attributs les plus importants. Dans sa thèse pour le doctorat, il tenta de démontrer que la manière dont le positivisme considère les symptômes de la maladie et la vocation médicale est la seule juste[1]. Il exerça d'abord gratuitement son art, comme une « fonction élémentaire du pouvoir spirituel ». Sur quoi, Laffitte fait cette remarque : « Le sacerdoce positiviste caractérisera ainsi sa vraie nature, en combinant à la fois les caractères du prêtre, du professeur et du médecin, de manière à offrir à tous les hommes sensés d'aussi sérieuses garanties à l'ordre qu'au progrès.... Ainsi, la corporation philosophique rattachera bientôt autour d'elle et à la cause sacrée de l'Humanité, les natures les plus éminentes émanées du milieu polytechnique et du milieu médical, en les liant à la grande œuvre de la régénération morale et sociale »[2]. « Le corps médical constitue jusqu'ici la meilleure ébauche spontanée du sacerdoce final »[3]. Pour faire comprendre aux médecins que, par leur vocation, ils sont les « précurseurs du sacerdoce sociocratique », Audiffrent publia (1862) son *Appel aux médecins*[4]. En 1877, il se sépara de la Direction de Laffitte.

1. Robinet, *Notice*, etc., p. 588.
2. *Ibid.*, p. 594.
3. *Ibid.*, p. 630.
4. *Ibid.*, p. 652.

Les autres travaux du Dr Audiffrent sont : *Théorie de la vision* et *Théorie positive des épidémies* (1866) ; *Etude sur la digestion* (1867); *Du cerveau et de l'innervation d'après Auguste Comte* (1874).

Pour n'avoir plus à revenir sur les publications médicales de l'École, citons : Robinet, *Lettres sur l'hippophagie* (1864) ; Sémérie, *Des symptômes intellectuels de la folie* (1867) ; *Des symptômes moraux de la folie* (1868) ; Dubuisson, *Les quatre sens du toucher et en particulier de la musculation* (1874). — Nommons encore les Docteurs Roussy, L. A. Second, etc...

41. — **L'agent de change Joseph Lonchampt** († 1890) — peut être regardé comme le type de la piété et de la simplicité, dans le groupe français. Il fut le seul des treize exécuteurs testamentaires qui, à la demande d'Aug. Comte, fit, sur la manière de comprendre son rôle, une réponse entièrement satisfaisante pour le maître. Il était convaincu, déclara-t-il, que, par la mission dont le philosophe les chargeait, les exécuteurs testamentaires allaient s'assurer l'immortalité dans l'avenir[1]. Sur le désir exprès d'Aug. Comte, Lonchampt assista à ses derniers moments[2]. Plus tard, il montra le plus grand zèle pour établir la fête positiviste des Morts[3] et pour promouvoir la

1. *Testament*, p. 26.
2. Robinet, *Notice* etc..., p. 323.
3. *Ibid* , p. 636.

piété. Il a publié un livre sur la prière[1], qui a eu plusieurs éditions. En outre, il a repris le Cours d'astronomie longtemps professé par Aug. Comte et donné une explication populaire du *Catéchisme positiviste*[2]. Enfin, comme nous l'avons vu plus haut, c'est lui qui fut chargé de l'éducation du fils de Sophie Thomas.

42. — Aristocratie positiviste. — Le groupe français a compté aussi plus d'un aristocrate dans ses rangs. Mentionnons parmi eux les deux exécuteurs testamentaires du maître : le comte de Limbourg-Stirum, lieutenant général et adjudant de S. M. le roi de Hollande (1807-1891), et le baron Wilhelm de Constant-Rebecque, ancien officier de la marine hollandaise (1806-1862); et enfin l'anglais Winstanley († 1862).

Quoique de nationalité étrangère, ces disciples de Comte peuvent être regardés comme faisant partie du groupe français, parce qu'ils ont toujours travaillé d'accord avec lui. Constant-Rebecque, surtout, s'est signalé par son zèle pour la propagande positiviste : au témoignage de Laffitte, c'est principalement en Allemagne et en Italie qu'il voulait introduire les doctrines de Comte. La mort l'arrêta à Florence, où il s'était rendu pour préparer une édition italienne du *Catéchisme positiviste*. Le comte de Limbourg-Stirum en avait déjà donné une traduction hollan-

1. *Essai sur la prière, par M. Lonchampt*; *3e édit., augmentée d'une introduction et d'une lettre sur la mission religieuse de la femme*; 1878.

2. Robinet, *Notice etc.*, pp. 627, 656.

daise. Constant-Rebecque a publié, en 1856, ses *Réflexions synthétiques sur la philosophie, la morale et la religion*, avec la devise caractéristique : *Diis extinctis Deoque successit humanitas*[1]. En 1860, il fit paraître une dissertation sur l'*Imitation* sous ce titre : *Appréciation positive de l'Imitation de Jésus Christ*, dans laquelle « il a voulu montrer la possibilité de dégager des diverses expressions théologico-métaphysiques le sens positif qu'elles renferment »[2].

Les positivistes hollandais ont publié, en outre, les écrits suivants : *Allgemeene Grondslagen der stellige Wijsbegeerte, door August Comte*, ('s Gravenhage, 1866); et *Synthetische Overdenkingen, in den Geest van het Positivisme, betreffende Wijsbegeerte, Zedeleer en Religie, door W. Baron de Constant-Rebecque.* (Ib., 1857.)

Le baron de Constant-Rebecque n'a pas manqué de contribuer aux fonds positivistes par de riches offrandes.

B. — Activité du groupe français

Conformément à l'esprit d'Aug. Comte, l'activité du groupe français s'est portée principalement sur trois points : 1. l'enseignement ; 2. le culte ; 3. la politique.

43. — **Laffitte et ses idées sur le but de l'action positiviste et sur le sacerdoce positiviste. —**

1. Robinet, *Notice*, etc., pp. 521, 638 et suiv.
2. *Ibid.*, p. 628.

« Le but de mes efforts », dit Laffitte dans sa 20e Circulaire du 21 Homère 80 (18 février 1868), « est d'organiser en Occident, conformément à la synthèse positive ou religion de l'Humanité :

« 1. Un système général d'éducation universelle destiné aux deux sexes et commun à toutes les classes, et qui transmette ainsi à tous les notions abstraites fondamentales et essentielles depuis les conceptions élémentaires de la mathématique jusqu'aux théories les plus élevées de la sociologie et de la morale. Ce grand enseignement sera toujours terminé en effet par la morale qui en est le couronnement. Cette étude finale à la fois théorique et pratique, fondée sur une connaissance approfondie et positive de la nature humaine et de la Société, formule les règles qui fixent à l'abri de tout arbitraire les divers devoirs propres à la vie personnelle, domestique et sociale, de manière à nous faire librement concourir à la grande existence collective de notre espèce.

« 2. Nous voulons organiser en Occident, en même temps que ce vaste système d'enseignement universel, un ensemble de réunions et de cérémonies dans lesquelles chacun de nous soit périodiquement ramené au point de vue général que notre vie actuelle si profondément dispersive tend à nous faire perdre de vue et à nous faire méconnaître au détriment de l'ordre social comme à celui de notre bonheur privé.

« 3. Enfin, nous voulons instituer une direction politique ; étant armés d'une doctrine à la

fois systématique et réelle qui seule peut diriger la pratique actuelle de la vie politique et sociale ; nous voulons, de temps en temps, par de convenables publications, fournir à l'opinion publique des indications rationnellement motivées qui puissent l'éclairer au milieu du désarroi croissant des idées en Occident » [1].

La solution de ces trois questions fondamentales est, en première ligne, le rôle du « sacerdoce positiviste ». Aussi les positivistes orthodoxes attachent-ils la plus grande importance à ce sacerdoce. « La formation du Sacerdoce positif devient la première condition d'une régénération non moins indispensable à l'ordre qu'au progrès » — ce sont les expressions d'Aug. Comte : et c'est la devise que Laffitte inscrit en tête de toutes ses Circulaires.

I. — Le groupe français et l'enseignement.

D'après les propres paroles de Laffitte, l'enseignement constitue « la fonction spéciale et professionnelle du pouvoir spirituel », « de la corporation philosophique », « l'office fondamental du sacerdoce », « la base de toute autre action » [2] etc., etc.

En raison même de l'extrême importance que le groupe français attache à l'enseignement positiviste, il prend aujourd'hui le simple titre de

1. *20e Circulaire*, pp. 1, 2.
2. *30e Circulaire* (1878) pp. 5, 13 ; *31e Circulaire* (1879) p. 3, etc.

« *Société positive d'enseignement supérieur* ». Les positivistes regardent l'instruction orale comme le moyen normal de propager l'enseignement[1] ; mais ils demandent très volontiers une garantie de succès à la presse.

44. — **Les fonds positivistes.** — Les frais ainsi nécessités sont comblés par deux sortes de fonds, dus à des contributions volontaires : *Le subside positiviste* ou *sacerdotal*, et le *fonds typographique*. Tous les deux ont été institués par Aug. Comte. « Le subside positiviste et le fonds typographique », dit-il dans sa septième circulaire du 15 Moïse 68 (15 janvier 1856), « telles sont les deux bases, profondément connexes, de mon existence normale, à la fois privée et publique. Pour en avoir assez compris l'économie, il faut étendre chacune de ces conditions à l'ensemble de nos dignes auxiliaires permanents »[2]. Le maître avait fixé à trois francs soixante-cinq, c'est-à-dire à un centime par jour, le taux normal de la contribution annuelle[3] ; et nous avons vu qu'il faisait de cette double contribution un rigoureux devoir social pour tous ceux qui étaient capables de comprendre la nouvelle doctrine du salut, et d'en saisir la nécessité pour le bonheur de l'humanité[4].

Les règles établies par Aug. Comte relativement

1. *29e Circulaire* (1877), p. 5.
2. *Robinet*, *Notice* etc... p. 506.
3. *Ibid.*, p. 631 ; voir 33e *Circulaire* (1881), p. 2.
4. Voir : P. Gruber, *Aug. Comte, fondateur du positivisme, sa vie et sa doctrine* ; nnos 83, 84.

à ces fonds positivistes, subsistent encore aujourd'hui pour ses disciples. On s'en convaincra en lisant la récente Circulaire de l'École (novembre 1890). Il y est dit dans une note : « Les frais de cet enseignement (entièrement gratuit, et dont le but est de mettre à la portée de toutes les classes de la société les résultats généraux de l'évolution intellectuelle et morale de l'Humanité, coordonnés au point de vue humain ou subjectif), étant supportés exclusivement par des souscriptions volontaires, il est du devoir de quiconque accepte les principaux points de vue du Positivisme et reconnaît l'utilité sociale de sa propagande, de participer au *subside* institué par A. Comte pour subvenir aux dépenses d'un pareil enseignement et dont le minimum a été fixé par lui à un centime par jour, c'est-à-dire 3 fr. 65 par an » [1].

En 1888, le résumé des souscriptions au subside sacerdotal donne : 125 souscriptions françaises et 85 souscriptions occidentales (dues à des étrangers). Le total s'élève à 9.207 fr. 25. Jusqu'à cette date (1888) le subside avait reçu, depuis sa fondation en 1848, la somme de 308.475 fr. [2].

1. « *Cours systématique* » *de Laffitte.*

Dans son exposé « systématique » Laffitte s'attachant à la théorie émise par Aug Comte vers

1. *Programme* du Cours de Laffitte pour 1890-91.
2. *41e Circulaire* (1889), pp. 1, 11.

la fin de sa vie, divise toute la philosophie en « philosophie première », « philosophie seconde » et « philosophie troisième ».

45. — **Philosophie première, seconde et troisième.** — La philosophie « première » et la philosophie « seconde » comprennent la « coordination scientifique » de la raison abstraite ; tandis que la philosophie « troisième » est la « coordination scientifique » de la raison concrète. La raison abstraite et la raison concrète, que Laffitte désigne toutes les deux sous le nom de raison théorique, doivent être subordonnées à la raison pratique, aussi bien sous le rapport du point de départ que sous le rapport du but. La philosophie première a pour objet les lois les plus générales de la raison et du monde, ou « l'ensemble des lois générales abstraites indépendantes de la nature des phénomènes », les lois communes à tous les ordres de phénomènes.

Telle est la définition de la philosophie « première », d'après Laffitte [1]. On trouvera d'autres éclaircissements à ce sujet dans le *Catéchisme positiviste* (2e édit., p. 383), et dans le livre de Robinet, (*Notice*, etc. pp. 256 et suiv.). — Quant aux idées d'Aug. Comte sur ce point — idées qui ne laissent pas de présenter quelques variantes — elles sont indiquées dans le *Cours de philosophie positive* (VI, 793 et suiv. [682]), dans le *Traité élémentaire de géométrie analytique* (chap. II, p. 58), et surtout dans le *Système*

1. *Cours de philosophie première*; Paris 1889, p. V.

de philosophie positive (IV, pp. 173-186, 267).

La philosophie « seconde » est « l'ensemble des lois propres aux divers ordres de phénomènes » (mathématique, astronomie, chimie, biologie, sociologie, morale); — enfin « la coordination scientifique de la raison concrète constitue la philosophie troisième »[1], qui renferme la théorie de la terre, la théorie de l'humanité, et la théorie de l'industrie.

(a). *Laffitte et la « philosophie première ».*

C'est en 1858 que Laffitte exposa tout d'abord sa « Philosophie première », dans une série de leçons données à Winstanley. Il reprit le même Cours en public, à Paris, dans les années 1869, 1874 et 1878; en 1872, il en fit une rédaction sommaire en Angleterre. A partir de septembre 1878, il la publia dans la *Revue Occidentale.* — L'auteur s'occupe actuellement de faire paraître un *Cours de philosophie première* (en deux volumes; Paris, Bouillon), où il traite le même sujet. Le premier volume a paru en 1885. Sous le titre de *Théorie générale de l'entendement*, il traite des neuf premières lois de la « philosophie première ». Le second volume, qui aura pour titre, *Des lois universelles du monde*, exposera les six autres lois.

46. — Les quinze lois de la « philosophie première », — que Laffitte entreprend d'expliquer

1. *Cours de philosophie première*, I, p. XXXVI.

dans son *Cours de philosophie première*, sont ainsi formulées par Aug. Comte.

Premier groupe, autant objectif que subjectif, des lois de la « philosophie première ».

1. [1]. Former l'hypothèse la plus simple et la plus sympathique que comporte l'ensemble des renseignements obtenus.

2 [2]. Concevoir comme immuables les lois quelconques qui régissent les êtres d'après les évènements.

3. [3]. Les modifications quelconques de l'ordre universel sont bornées à l'intensité des phénomènes, dont l'arrangement demeure inaltérable.

Deuxième groupe, essentiellement subjectif et relatif surtout à l'entendement, des lois de la « philosophie première ».

Premier sous-groupe relatif à l'état statique de l'entendement.

1. [4]. Subordonner les constructions subjectives aux matériaux objectifs.

2. [5]. Les images intérieures sont toujours moins vives que les impressions extérieures.

3. [6]. Toute image normale doit être prépondérante sur celles que l'agitation cérébrale fait simultanément surgir.

Deuxième sous-groupe relatif à l'essor dynamique de l'entendement.

1. [7]. Chaque entendement présente la succession des trois états : fictif, abstrait et positif, envers les conceptions quelconques, avec une vitesse proportionnée à la généralité des phénomènes correspondants.

2. [8]. L'activité (humaine) est d'abord conquérante, puis défensive et enfin industrielle.

3. [9]. La sociabilité est d'abord domestique, puis civique et enfin universelle, suivant la nature propre à chacun des instincts sympathiques.

Troisième groupe, essentiellement objectif, des lois de la « philosophie première ».

Premier sous-groupe.

1. [10]. Tout état statique ou dynamique tend à persister spontanément sans aucune altération, en résistant aux perturbations extérieures (Képler).

2. [11]. Un système quelconque maintient sa constitution active ou passive, quand ses éléments éprouvent des mutations simultanées, pourvu qu'elles soient exactement communes (Galilée).

3. [12]. Il y a toujours équivalence entre la réaction et l'action, si leur intensité est mesurée conformément à la nature de chaque conflit (Huyghens, Newton).

Deuxième sous-groupe.

1. [13]. Subordonner toujours la théorie du mouvement à celle de l'existence, en concevant tout progrès comme le développement de l'ordre correspondant, dont les conditions quelconques régissent les mutations qui constituent l'évolution.

2. [14]. Tout classement positif doit procéder d'après la généralité croissante ou décroissante, tant subjective qu'objective.

3. [15]. Tout intermédiaire doit être normalement subordonné aux deux extrêmes, dont il opère la liaison[1].

47. — **Quelques opinions de Laffitte** — dans son *Cours de philosophie première*. — *Le matérialisme*. — Laffitte identifie simplement avec le matérialisme, la méthode objective en opposi-

1. Laffitte explique comment Aug. Comte en est venu progressivement à formuler ces lois (*Cours de philosophie première*, I, 44 et suiv.)

tion avec la méthode subjective introduite par Aug. Comte. Pour lui, le matérialisme est cette doctrine qui a la « prétention de trouver parmi les phénomènes extérieurs, soumis à notre observation, un phénomène servant à expliquer tous les autres, ou, pour mieux dire, dans lequel on fasse rentrer tous les autres »[1]. Il distingue un matérialisme concret et un matérialisme abstrait[2]. Le premier est représenté par Thalès, Anaximandre, Anaxagore, Leucippe et Démocrite; le second, par Pythagore et surtout par Descartes[3]. Le positivisme et la synthèse subjective, en affirmant le point de vue sociologique et moral, viennent au secours de l'humanité menacée par le matérialisme[4].

L'*abstraction*. -- L'abstraction, dit Laffitte, est un procédé extraordinairement important pour l'évolution humaine : ce procédé se développe avec la civilisation[5].

Théorie statique de l'abstraction. -- Les grandes philosophies d'autrefois (Hume, Diderot, Kant) n'ont pas pu concilier l'objectif et le subjectif, parce qu'elles ne connaissaient point l'organe intellectuel et ses fonctions. C'est Aug. Comte qui a fait la lumière sur cette question, en corrigeant la théorie cérébrale de Gall[6]. « L'abs-

1. *Cours de philosophie première*, I, 24.
2. *Ibid.*, 30.
3. *Ibid.*, 34.
4. *Ibid*, 38, suiv.
5. *Ibid.*, 49, suiv.
6. *Ibid.*, 61, suiv.

traction est le produit complexe du travail coordonné de nos diverses facultés intellectuelles, associées dans un but commun, et soutenues, dirigées par les deux autres parties du cerveau : le caractère et le sentiment »[1]. « La *contemplation concrète* reçoit d'un système de ganglions... les sensations particulières perçues par chaque sens ». Elle les ramène à une image synthétique qu'elle recueille et dont elle a la garde[2]. La *contemplation abstraite* soumet à un travail analytique les images synthétiques de la contemplation concrète. L'*induction* ou *méditation inductive* est le troisième organe intellectuel. Elle saisit « ce qui est constant dans ce qui varie » ; elle rapproche les parties semblables des êtres décomposés par la contemplation abstraite, « et donne ainsi le jour à des abstractions ». La *déduction* enfin ou *méditation déductive*, qui « fait voir qu'un phénomène est contenu dans un autre phénomène »[3], dégage de nouvelles relations, de nouvelles lois. C'est le langage qui fixe les abstractions. Toutes ces opérations supposent la constante coopération de l'observation[4]. Toute activité intellectuelle n'est rien autre chose qu'une digestion intellectuelle, élaborant les matériaux fournis par les sens[5].

Théorie dynamique de l'abstraction. —

1. *Cours de philosophie première*, 59.
2. *Ibid.*, 65. suiv.
3. *Ibid.*, 19.
4. *Ibid.*, 65, suiv.
5. *Ibid.*, 62.

« L'Humanité fétichique n'avait, en raisonnant, écouté que ses émotions (logique des sentiments); l'Humanité polythéique avait surtout médité au moyen d'images (logique des images); l'Humanité monothéique trouva, pour penser, sa principale assistance dans les signes (logique des signes) »[1].

Pour compléter la théorie de l'abstraction, il faut en déterminer le siège[2]. Concréter et synthétiser les notions abstraites, a été le problème de tous les temps. Platon l'a traité dans sa « théorie des idées »[3]; le catholicisme a cherché à le résoudre par le dogme du Verbe fait chair[4]. Rosselin, Guillaume de Champeaux et Abélard ont poursuivi cette tentative par le nominalisme, le réalisme et le conceptualisme[5]. Mais « un seul homme a été à la hauteur de cette tâche ; c'est Auguste Comte ». La solution du problème est dans « l'incorporation du fétichisme au positivisme »[6]. La « trinité positive », composée du Grand Etre (l'Humanité), du Grand Fétiche (la terre) et du Grand Milieu (l'espace), cette trinité où tout est conçu comme animé de volonté, comme fondé sur la sympathie, est la solution. Grâce à cette conception de la trinité positive, c'est l'espace ou le Grand-Milieu qu'il convient de regarder comme le siège de l'abstraction.

1. *Cours de philosophie première*, 69, suiv.; 78.
2. *Ibid.*, 89.
3. *Ibid.*, 91.
4. *Ibid.*, 94.
5. *Ibid.*, 102, suiv.
6. *Ibid.*, 106, suiv.

Les autres explications de Laffitte sur la « philosophie première », sont tellement le développement des idées du maître, que nous croyons pouvoir nous abstenir de les exposer ici, parce qu'elles sont suffisamment connues de nos lecteurs. Les citations que nous avons faites prouvent assez que ces théories ne sont guère d'accord avec les idées ordinairement émises sur les points dont il s'agit. Un écrivain de la *Revue philosophique* appelle le positivisme de Laffitte, un « système mort »[1]. « La philosophie positive », reprend Paulhan un peu plus loin, « manque quelquefois d'esprit positif, elle paraît manquer quelquefois aussi de philosophie ».

(b) Laffitte et la « philosophie seconde »

En ce qui concerne la « philosophie seconde », Laffitte a traité de l' « Histoire universelle de l'humanité » (1858-1869) ; — de la « Logique positive » (1862-1866 ; 1877), c'est-à-dire de l'arithmétique, de l'algèbre, de la géométrie et de la mécanique ; — de la « Sociologie » (1872 et 1876) ; — des principaux types de l'évolution humaine (1874-1875) ; — de la « Morale théorique et de la Morale pratique » (à partir de 1872) ; — de la « Biologie » (1883) ; — des « grands types de l'Humanité », de la « Philosophie moderne », Descartes, saint Thomas d'Aquin, Bacon, Leibniz, Hume, etc. (1889-1850) ; du « Drame moderne »,

1. *Revue philosophique*, 1890, II, 424.

Shakespeare, Calderon, Corneille, Molière. etc. (1890-1891) ; « de la Révolution française » (1891-92).

48. — **Division de la « *philosophie seconde* ».** — Le tableau suivant, dressé par Laffitte lui-même, montrera de quelle manière il comprend la « philosophie seconde ».

Logique ou Mathématique.	1. Arithmétique.	
	2. Algèbre.	
	3. Géométrie préliminaire.	
	Géométrie générale. . . .	4. Géométrie algébrique.
		5. Géométrie différentielle.
		6. Géométrie intégrale.
	7. Mécanique générale.	
Physique.	8. Astronomie.	
	9. Physique proprement dite.	
	10. Chimie.	
Morale.	11. Biologie.	
	12. Sociologie (science sociale).	
	13. Morale proprement dite [1].	

Aux yeux des disciples d'Aug. Comte, les parties les plus importantes du Cours de Laffitte sur la « philosophie seconde » sont celles qui traitent de la Morale au sens large du mot et de la Morale proprement dite. Nous allons en donner un court aperçu.

1. Nous empruntons ce tableau à l'Appendice de la brochure intitulée : *Le Positivisme au Congrès ouvrier*; Paris, Ritti, 1877, p. 160.

(A) [49]. LAFFITTE ET LA MORALE AU SENS LARGE DU MOT.

1. Biologie [1]. (Cours de 1883-84).

A. Biologie statique.

I. Biotomie : Théorie des éléments, des tissus, des organes, de l'organisme.

II. Biotaxie : La hiérarchie vitale.

B. Biologie dynamique.

I. Théorie de la végétabilité : Lois de la rénovation ; lois du développement ; lois de la reproduction.

II. Lois de l'animalité : Etude des trois propriétés élémentaires de l'animalité (irritabilité, sensibilité, réaction) ; Etude des trois lois fondamentates de l'animalité (intermittence, habitude, perfectionnement) ; De la loi de l'hérédité ; Théorie générale et abstraite de la sensation ; Théorie générale des mouvements ; Etude des lois générales des synergies et des sympathies.

III. Lois de la socialité : Théorie générale des fonctions du cerveau ; Conception générale de la socialité animale ; Théorie de la socialité des animaux indépendants.

C. Théorie du milieu

I. Théorie générale des relations de l'organisme et du milieu : Subordination de l'être vivant au milieu ; Le milieu considéré comme aliment; Le milieu considéré comme excitant ; Le milieu considéré comme régulateur.

II. Théorie générale de la modificabilité vitale : Action modificatrice des végétaux ; Théorie de la modificabilité

1. Le résumé suivant est emprunté au *Programme d'un Cours de Biologie d'après Aug. Comte, par M. P. Laffitte.* Paris, 10 rue Monsieur-le-Prince ; le 29 juillet 1883.

animale ; Théorie des limites de variation de la modificabilité animale ; De la biocratie.

Conclusion synthétique : Théorie générale des résultats de la construction et de l'étude de la biologie ; Jugement (historique, religieux).

2. Sociologie[1].

A. Statique sociale ou théorie de l'Ordre

Fondement théorique général : 1 Théorie positive de la religion ; 2. Théorie de la propriété ; 3. Théorie générale de l'équilibre économique.

I. Théorie positive de la famille : 1. Conception générale de la théorie positive de la famille ; 2. Constitution normale et évolution de la famille.

II. Théorie positive du langage humain.

III. Théorie positive de l'organisation sociale : 1. Théorie du gouvernement ; 2. Théorie du pouvoir spirituel.

IV. Théorie positive de l'existence sociale et de sa stabilité.

V. Théorie générale de la modificabilité sociale : 1. Sa loi générale (3e loi de philosophie première) ; 2. de la modificabilité résultant de l'ordre matériel et vital ; 3. de la modificabilité due à l'ordre sociologique ; 4. de la modificabilité due à l'action des influences de l'ordre individuel, (influence des grands hommes).

Conclusion : De la nécessité de la statique sociale pour l'institution d'une politique systématique, surtout par rapport à l'ensemble des nécessités sociales contemporaines.

3. Dynamique sociale ou théorie du Progrès

Introduction : 1. Conception générale de la dynamique sociale ; 2. Institution subjective de la dynamique sociale.

1. D'après le *Programme* de Laffitte pour 1882 et 1883 ; Paris, 10 rue Monsieur-le-Prince.

1. Fétichisme : Théorie abstraite de l'évolution fétichique ; Théorie concrète du fétichisme.

2. Théocratie : Théorie abstraite de la théocratie ; Théorie concrète du régime théocratique.

I. De l'évolution greco-romaine : 1. Le régime grec ou polythéisme intellectuel ; 2. Le polythéisme social ou l'évolution romaine. avec ses propriétés et ses résultats pratiques et moraux.

II. De l'évolution catholico-féodale dans ses traits caractéristiques et ses résultats.

III. Théorie générale de l'évolution propre à la période révolutionnaire (1300-1789) : 1. Première phase (1300-1500) ; 2. Phase protestante (1500-1688) ; 3. Phase déiste (1688-1789).

IV. Théorie de la grande crise (1789-1815) : Commencement (1789) ; Apogée (1792) ; rétrogradation (1794-1815).

Conclusion : Appréciation de l'effort systématique de réorganisation sociale, et situation actuelle : 1. Première génération (1815-1848) ; 2. Deuxième génération (1848-1883). — Politique occidentale et planétaire ; Évolution positiviste : Religion de l'Humanité.

(B) LAFFITTE ET LA MORALE PROPREMENT DITE.

Fonder une Morale positive a toujours été regardé par les disciples orthodoxes de Comte comme la mission à la fois la plus importante et la plus caractéristique du positivisme. Laffitte a tenté cette œuvre, après s'y être préparé par différents autres Cours. C'est en 1872 qu'il fit ses premières Leçons sur ce sujet. Durant les années suivantes, il traita à plusieurs reprises, dans des Cours séparés, de la « Morale théorique » et de la « Morale pratique ». Sa doctrine sur la Morale est exposée dans un volume que nous avons déjà cité

bien souvent[1], et dans de nombreux articles de la *Revue Occidentale* (septembre 1885 à mai 1887). Comme il s'attache fidèlement aux idées d'Aug. Comte et que nous avons déjà fait connaître au lecteur les théories du maître[2], nous pouvons nous borner à un bref résumé.

50. — **La Morale théorique.** — Dans le Cours de « Morale théorique », Laffitte expose successivement la théorie de la vie *affective*[3], de la vie *contemplative*[4] et de la vie *active*[5].

« Le but de la vie humaine », dit-il, « consiste dans l'effort constant pour nous perfectionner, en subissant les fatalités nécessaires, afin de vivre pour et par la Famille, la Patrie et l'Humanité ». La personnalité, c'est-à-dire le concours des fonctions égoïstes du cerveau, fournit la base ; la sociabilité, c'est-à-dire « l'ensemble des penchants qui résultent de la combinaison... des fonctions altruistes du cerveau », fournit la modification ; la moralité enfin fournit la coordination de la vie humaine[6]. La moralité est « l'ensemble des penchants qui résultent de la liaison, surtout de nos instincts altruistes avec la conception des fonctions de l'individu (devoirs) par rapport aux

1. Em. Antoine, *De la Morale positive par M. P. Laffitte* ; Le Havre, Leclerc, 1879, 219 pp.
2. Voir H. Gruber : *Aug. Comte, fondateur du positivisme*; *sa vie et sa doctrine* ; n° 95 et suiv.
3. *Revue Occidentale*, 1885, II, 45 et suiv
4. *Ibid.*, 153 et suiv.
5. *Ibid.*, 321 et suiv.
6. *Ibid.*, p. 45.

êtres collectifs et aux autres hommes en tant qu'ils en font partie »[1]. « C'est surtout par l'action féminine que les habitudes et les préjugés inhérents à notre vie affective sont transmis à chacun de nous, et c'est pour cela qu'Aug. Comte a appelé la femme la *providence morale* de notre espèce »[2].

Laffitte divise l'activité, en trois espèces : activité pratique, activité philosophique, activité poétique[3]. L'unité intime de la triple vie (affective, contemplative et pratique) constitue « l'état religieux de l'individu »[4]. La sanction nécessaire à toute Morale, c'est, dans le positivisme, l'Humanité, le Grand Être. La Morale positive a son fondement dans la théorie cérébrale d'Aug. Comte[5]. Le juge suprême dans les choses morales est l'opinion publique. La religion et la puissance spirituelle, telles que les a comprises Aug. Comte, sont nécessaires à la Morale et au culte de l'Humanité.

La Morale se divise en morale personnelle, morale domestique, morale civique, morale occidentale, morale planétaire. La morale « personnelle » consiste dans la purification des instincts égoïstes par les instincts altruistes ; la morale « domestique » a pour but l'éducation

1. *Revue Occidentale*, 1885, II, p. 64.
2. *Ibid.*, p. 76.
3. *Ibid.*, p. 321.
4. *Ibid.*, p. 362.
5. Voir : H. Gruber, *Aug. Comte, fondateur du positivisme...*, tableau p. 248-249.

des sentiments patriotiques, et, en général, de tous les sentiments humains, par l'influence de la femme. La morale « civique » règle l'organisation politique et sociale conformément aux principes du positivisme ; la morale « occidentale » détermine les rapports envers les divers peuples de l'Occident ; enfin la morale « planétaire » fixe les relations de l'Occident avec les autres peuples de la terre, d'après les formules positivistes et sur la base de la paix éternelle : *L'Amour pour principe, l'Ordre pour base, le Progrès pour but*[1].

51. — **La Morale pratique ou doctrine de l'éducation.** — Là, encore, Laffitte s'en tient au plan tracé par Aug. Comte ; il se contente de développer les pensées du maître sur l'éducation de l'homme dans les sept âges déterminés par les neuf sacrements positivistes[2].

Il traite donc de l'éducation : 1. dans la première enfance (0-7 ans); 2. dans la seconde enfance (7-14 ans); 3. dans l'adolescence (14-21 ans); 3. dans la jeunesse (21-28 ans); 5. dans l'âge d'homme (28-42 ans); 6. dans la maturité (42-63 ans); 7. dans l'âge de la retraite des fonctions sociales (63 ans jusqu'à la mort)[3]. L'éducation positive s'étend ainsi du berceau à la tombe. Elle regarde l'individu comme le produit de l'hu-

1. Voir Em. Antoine, *De la morale positive*. Le Havre. 1880.

2. Voir H. Gruber, *Auguste Comte, fondateur du positivisme...*, n° 101.

3. *Revue Occidentale*, novembre 1885, 373 et suiv.

manité ; elle veut saisir l'homme tout entier, dans toutes ses relations et sous tous ses rapports. Elle part des conditions biologiques et sociales de l'homme à chacun des âges de sa vie, pour régler conformément à ces conditions l'évolution normale positive de cet homme, en dirigeant sa vie religieuse (vie affective, contemplative et active). Elle tient compte du physique aussi bien que du moral et de l'intelligence de l'homme. Elle donne des règles d'hygiène, comme elle trace des devoirs, comme elle détermine la somme des connaissances à acquérir, pour les différentes périodes de la vie et pour les diverses fonctions sociales. Elle veut l'harmonie universelle et parfaite de la vie humaine à tous les points de vue, sous la direction supérieure du sacerdoce positiviste.

(*c*). [32]. *Laffitte et la philosophie troisième.*

C'est en 1886-1889 que Laffitte a fait son Cours de « philosophie troisième ». La « philosophie troisième » est, en grande partie, une création de Laffitte lui-même. Aug. Comte n'a donné, à ce sujet, que quelques indications assez vagues. « J'ai dû hésiter longtemps », dit Laffitte, « en face de la décision d'Aug. Comte qui déclare cette systématisation (la « philosophie troisième ») impossible et inutile, si ce n'est en ce qui regarde la théorie de l'industrie. Je suis convaincu que l'évolution même de ses travaux ultérieurs l'aurait fait revenir sur cette décision, et que, sous ce

rapport, son esprit était dans une situation instable qui l'aurait conduit à une véritable position d'équilibre dans la constitution de la philosophie troisième. ... Si l'âge me permet d'exécuter un tel travail et de publier ce qui reste inédit de mon cours de philosophie première, le positivisme, à ma mort, se présentera au public comme la plus vaste systématisation mentale dont l'histoire de l'Humanité puisse faire mention, et en harmonie avec l'extrême complication que comporte désormais la direction de notre espèce. Ce qui a fait la grandeur de cette doctrine, c'est précisément l'incomparable probité scientifique d'Aug. Comte, qui, au lieu d'aborder immédiatement les problèmes qui passionnaient le public et dont une solution, même très imparfaite, lui aurait donné une gloire immédiate, a, au contraire, suivi la voie lente et difficile, en allant du simple au composé. Au milieu des vaines agitations contemporaines, il a posé les bases inébranlables de l'édifice qui abritera l'Humanité dans tout le reste de sa durée. De 1822 à 1857, il a poursuivi, en grandissant sans cesse, cette œuvre immense qui va se terminer enfin maintenant par la construction de la philosophie troisième »[1].

Quant à la nécessité de la « philosophie troisième », Laffitte la démontre par ces mots d'Aug. Comte : « Afin que la synthèse subjective soit vraiment complète, il faut que l'ordre concret

1. 38e *Circulaire* (1886) p. 3.

et l'ordre abstrait s'y trouvent également rapportés à l'Humanité qui résume l'un et l'autre »[1]. Résoudre ce problème par le culte, comme Aug. Comte l'a fait, n'est pas une solution suffisante ; il faut, en outre, le résoudre philosophiquement et scientifiquement. Tel est le but de la « philosophie troisième ».

D'après Laffitte, la « philosophie troisième » est « la théorie générale des divers êtres qui, en s'appuyant sur les lois relatives aux divers ordres successifs de phénomènes, doit être coordonnée pour le service de l'Humanité »[2]. Elle comprend deux parties fondamentales : « la théorie de la terre, siège essentiel de l'Humanité, et la théorie de l'Humanité, c'est-à-dire des divers groupes sociaux qui ont surgi à la surface de la terre, ainsi que l'étude de leur tendance spontanée à former l'unité du genre humain ». « Mais ces deux théories ne peuvent être que préliminaires dans la constitution de la philosophie troisième, qui a pour but précisément d'organiser la transition de l'abstrait au concret, ou le passage de la théorie pure à la pratique. La troisième partie de la philosophie troisième consiste donc dans la théorie générale de l'Industrie, ou de l'action systématique de l'Humanité sur la planète »[3].

1. Aug. Comte, *Synthèse subjective*, p. 6.
2. *Revue Occidentale*, juillet 1886, p. 95.
3. *Cours de philosophie première*, I, p. XXXVI.

Plan général de la « philosophie troisième » de Laffitte[1].

A. Théorie de la terre (1886-87).

I. Théorie de la terre : Géologie, météorologie, astrologie.

II. Théorie des êtres vivants sur la terre : Théorie des végétaux, Théorie des animaux.

III. Théorie générale de l'équilibre de l'ensemble de l'activité terrestre.

B. Théorie de l'Humanité.

I. Théorie des nations : 1. Théorie générale de la République occidentale. 2. Théorie des divers éléments de la République occidentale : Théorie de la France ; Théorie du groupe de la première incorporation (France, Espagne, Italie) ; Théorie du groupe de la deuxième incorporation (Angleterre et Allemagne) ; 3. Théorie de la Russie : 4. Théorie générale de l'évolution islamique ; 5. Situation actuelle de l'Islamisme (Théorie de la Turquie, de l'Arabie, de la Perse, de l'Egypte, etc.); 6. Théorie générale des nations polythéiques (Théorie de l'Inde et des nations bouddhistes); 7. Théorie générale de la civilisation chinoise; 8. De l'évolution de la civilisation chinoise (1re phase : de 2.500 av. J.-C, à 200 av. J.-C.; 2e phase : de 200 av. J.-C. jusqu'à nos jours); 9. Théorie de la civilisation japonaise ; 10. Théorie des nations fétichiques (en Afrique et en Océanie); 11. De la colonisation de l'Amérique (Amérique du Nord et Amérique du Sud).

II Théorie des races : 1. Théorie générale des races ; 2. Théorie des races cosmologiques (en tant qu'elles présentent entre elles des différences caractéristiques dues aux

1. D'après les *Programmes* des Cours parus dans la *Revue Occidentale* (1886, II, 116 et suiv.; 406 et suiv.; et 1887, II, 370 et suiv.) et publiés à part (10, rue Monsieur-le-Prince).

facteurs physiques et principalement aux conditions du climat) ; 3. Théorie des races sociologiques (en tant que les différences proviennent de causes sociales, ethnologiques, et surtout des conceptions religieuses). Avantages et inconvénients du mélange des races.

III. Théorie des individualités : 1. Théorie des grands hommes et des familles exceptionnelles (leur rôle ; conditions de leur apparition); 2. Théorie générale des individualités inférieures (comment le catholicisme, la révolution, le positivisme les considèrent).

Conclusion synthétique : Résumé des résultats ; nécessité d'une politique rationnelle.

C. Théorie de l'Industrie [1]. 1888-89.

I. Introduction : Organisation spirituelle et temporelle de l'Industrie positive ; fonctions du sacerdoce positif dans la vie économique, par l'organisation des opérations collectives, etc...; Organisation des « patries » et hiérarchie industrielle (patriciat et prolétariat positif) etc...

II. Théorie des activités industrielles : activité géométrique, mécanique, astronomique, physique, chimique, biologique-végétale, biologique-animale.

III. Théorie des activités industrielles : agriculture, manufacture, commerce, banque, équilibre et oscillations du système économique.

Conclusion synthétique : Considérations générales sur la hiérarchie des arts industriels : rapports entre l'Industrie et l'état général de l'évolution de l'Humanité.

---

1. Comte se proposait de traiter lui-même ce sujet dans le troisième volume de la *Synthèse subjective* (Voir *Système de politique positive*, IV, 452 et *Synthèse subjective*, p. V). Avec le *Système de logique positive* (vol. I) et le *Système de morale positive* (vol. II), le *Système de l'Industrie positive* devait être la troisième partie de sa philosophie dans sa forme dernière.

53. — **Succès du Cours de Laffitte.** — D'après les comptes-rendus de la *Revue Occidentale* et des Circulaires annuelles, le succès de ces Cours est allé en croissant depuis 1878. A partir de 1880 ils se faisaient dans l'amphithéâtre Gerson[1]. A dater de 1888, ils se continuèrent dans la grande salle du Collège de France, que Renan, Directeur du Collège, et Liard, Directeur de l'enseignement supérieur, mirent gracieusement à la disposition de Laffitte[2]. Voici comment s'exprime au sujet de la faveur que le Cours de Laffitte rencontre en France, un compte-rendu publié dans la *République française* (11 novembre 1889), par Gabriel Compayré, professeur de philosophie à Toulouse, auteur de plusieurs ouvrages de philosophie et de pédagogie, ainsi que de divers manuels de morale laïque très répandus :

« M. Pierre Laffitte a repris hier, à trois heures, dans le grand amphithéâtre du Collège de France, son cours public de philosophie. Si nous en jugeons par cette première séance, ces vêpres laïques du positivisme seront cette année plus fréquentées que jamais. Le public nombreux qui y afflue y apporte d'ailleurs une attention sympathique et touchante, pour mieux dire un recueillement qui a quelque chose de religieux. On devine tout de suite que le maître exerce une grande autorité sur son auditoire... Avons-nous besoin de dire que nous nous réjouissons de ce

1. *33e Circulaire* (1881), p. 3.
2. *41e Circulaire* (1889), p. 3.

succès croissant de l'enseignement de M. Laffitte? L'ouverture de son cours est devenue un véritable évènement sur la rive gauche, dans ce quartier de Paris qui est resté dans une certaine mesure ce qu'il était au moyen âge, la *civitas philosophorum*. Nul ne s'en étonnera de ceux qui connaissent M. Laffitte, sa prodigieuse science, sa fidélité de tant d'années à la philosophie d'Aug. Comte, et qui ont pu apprécier l'extraordinaire activité de sa pensée toujours neuve et originale, à travers tant de sujets d'étude successivement abordés, et bien qu'elle soit subordonnée à un culte passionné pour le créateur de la philosophie positive. Toute question de doctrine mise à part, nous ne croyons pas qu'il y ait en France de cours plus attrayant, plus remarquable que les leçons de ce savant aussi profond que modeste, qui, sans apprêt, sans aucune prétention à l'éloquence, vient tout simplement exposer ce qu'il sait, ce qu'il croit être la vérité, avec une sincérité parfaite, donnant à ceux qui l'écoutent le plaisir rare d'entendre un homme qui pense tout haut... Les journaux annonçaient récemment que le conseil municipal de Paris se reprenait à l'idée d'organiser des cours d'enseignement populaire supérieur, une sorte de Sorbonne municipale et libre. En ce qui concerne la philosophie, M. Laffitte a devancé l'exécution de ce projet, par une initiative qui lui fait le plus grand honneur, et dont lui seront reconnaissants tous ceux qui pensent que l'enseignement philosophique ne doit pas se réduire à quelques chaires officielle

autour desquelles se groupent seulement quelques candidats à l'agrégation; que le peuple doit y participer afin d'y puiser les principes de la foi politique et les règles de la vie privée »[1].

Quant au genre de Laffitte dans ses Conférences, écoutons Marcel Norris : « Son autorité s'impose ; il cause à l'aise, évoque mille sujets, effleure ici des dogmes et là des sciences ; il empoigne l'histoire, la secoue, la déshabille et, tranquillement, montre des choses nouvelles ou fixe des pensées flottantes... Depuis trente ans qu'il est sur la brèche, P. Laffitte a d'ailleurs acquis dans ce genre une virtuosité extraordinaire. Il sait être parfois plaisant; il connaît bien mieux encore l'art de mener son sujet et d'être, s'il le faut, pathétique. Il a été visiblement créé pour la chaire. Le voilà assis, surmontant tout l'auditoire de sa forte tête blanche, et il déroule ses phrases ; des idées passent fugitives comme des ombres ; en un tour de main il a disséqué un monde, trouvant chaque fois le mot juste. Des héros à peine connus se dressent tout à coup et planent ; des époques méprisées, comme par exemple le moyen âge, envahissent l'esprit et montrent avec des papes gigantesques une infinité de rôles sociologiques qu'on n'avait même pas soupçonnés »[2].

1. *Revue Occidentale*, 1890, I, 38 et suiv.
2. L'*Avenir d'Antibes*, 20 novembre 1871 ; Voir *Revue Occidentale*, 1892, I, 113.

2. *Enseignement oral du groupe français.*

54. — « L'Apostolat religieux ». — Auguste Comte avait, dans ses Œuvres et dans son Testament, prévu une double organisation en vue de la propagation du positivisme : la « Société positiviste » avec le menuisier Magnin pour chef — c'était l'élément temporel, pratique — le « Comité positif », — sous la direction du grand prêtre de l'Humanité — c'était l'élément spirituel, théorique. Les membres de ce Comité, nommés par le maître lui-même, étaient : Laffitte, Magnin, Hadery, Deullin et Lonchampt, pour la France ; le comte de Limbourg-Stirum, pour la Hollande ; José Florez, pour l'Espagne ; le baron de Ribbentrop, pour la Prusse ; Congreve et John Fisher, pour l'Angleterre[1]. A part une tentative faite en ce sens par Laffitte, en 1844, le « Comité positif » n'a jamais montré une grande vitalité. Par contre, le groupe français s'est toujours révélé très actif à propager, sous toutes les formes, la nouvelle doctrine du salut.

« Chaque positiviste convaincu », dit Laffitte[2], « doit, à un certain degré, se considérer comme participant réellement à l'apostolat religieux. D'après cela, outre un effort constant pour conformer sa conduite à ses convictions, il doit chercher, autant que le comporte sa situation, à former autour de lui un foyer de propagande. Cette

1. Voir *Testament*, p 20 ; Robinet, *Notice*... p. 574.
2. *26e Circulaire* (1874), p. 2.

action personnelle, constante et continue, est le mode vraiment régulier de propagation philosophique et religieuse ; car, outre la continuité de l'action, ce mode de propagande, tenant compte des différences individuelles, est aussi efficace pour celui qui l'accomplit que pour celui qui le subit. Chaque âme régénérée, ou en train de régénération, chaque véritable croyant trouvera là une noble destination sociale et morale, d'autant plus que chacun peut être certain que ses efforts ne sont jamais perdus. Cette action n'a rien de bruyant, mais elle a une efficacité certaine, quand même elle se réduirait à faire connaître vaguement le Positivisme, et à éloigner les préjugés répandus sur lui par nos adversaires. Chacun puisera dans cet apostolat une consolation, par la certitude de contribuer ainsi à la lente mais certaine installation de la Religion finale ».

Et ailleurs[1], Laffitte reprend : « Pour moi, ces Sociétés (positivistes) sont les éléments d'action du pouvoir spirituel pendant la transition ». Elles doivent être pour la civilisation positive ce que les couvents de Bénédictins ont été pour la civilisation chrétienne au moyen âge.

Et de fait, à Paris comme dans toute la France, les positivistes orthodoxes se montrent d'infatigables apôtres de la nouvelle religion, travaillant sans relâche à la propager par des conférences, des catéchismes et des rapports, sous la direction de Laffitte qui, sur ce point aussi, fait preuve du

1. *34e Circulaire* (1882), pp. 17, 18.

plus grand zèle. Ces divers modes de propagande, il les appelle un « système de missions » pour la diffusion de la « bonne nouvelle »[1].

55. — Cercle positiviste d'ouvriers. — A côté de la « Société positiviste », il y a d'autres associations dont la principale est le « Cercle positiviste d'ouvriers ».

« Le Cercle a pour but : 1. De mettre ses membres au courant, d'abord, de tous les faits se rattachant directement aux rapports du capital et du travail; ensuite, des principales études faites sur ce sujet par les différentes écoles socialistes et économistes ; — 2. De rechercher les solutions fournies par le positivisme pour les questions sociales sur lesquelles l'attention générale est attirée, soit par les faits eux-mêmes, soit par l'action de la presse, soit par l'intervention gouvernementale ; — 3. De porter à la connaissance du public les solutions positivistes au moyen de circulaires, brochures, affiches, pétitions, correspondances et délégations aux réunions ouvrières ». — « Conditions d'admission : émancipation de tout système théologique ; acceptation des principes sociaux du positivisme (la richesse est sociale dans sa source et doit l'être dans sa destination ; le salaire n'est pas le prix de la valeur du service rendu, mais l'indemnité nécessaire, dans un milieu donné, à l'entretien du travailleur et à celui de sa famille ; l'installation définitive des institutions que comporte l'ordre

1. *36e Circulaire* (1884) p. 5; et *39e Circulaire* (1887) p. 3.

nouveau doit être précédée d'une complète réorganisation des opinions et des mœurs) »[1].

Le Cercle ne compte qu'une cinquantaine de membres ; mais ces membres sont loin d'être inactifs. Ils cherchent une solution pacifique des questions sociales dans les maximes de la *Politique positive* d'Aug. Comte. Ils ne veulent point, à l'exemple des communistes, supprimer le droit de propriété, mais faire accepter de tous le grand principe : « La richesse est sociale dans sa source et doit l'être dans sa destination ». De même que tout homme, le capitaliste doit, lui aussi, se regarder comme l'organe de l'Humanité, comme un fonctionnaire public ; il doit donc employer sa richesse pour le bien général. Le libéralisme économique n'est « qu'une formule savante de l'égoïsme ploutocratique, la sanction hypocrite et sophistique de l'oppression des faibles par les forts »[2].

Le « Cercle positiviste d'ouvriers » a donné naissance, en 1879, au « Cercle des études sociales et professionnelles des cuisiniers de Paris », avec la devise : Ordre et Progrès. Comme « ce corps d'état est si considérable et si distingué à Paris » — il suffit de se rappeler le fameux et coûteux cuisinier de Gambetta — Laffitte attache

1. *Revue Occidentale*, 1885, II, 401 et suiv. ; Voir *31e Circulaire* (1879), p. 6.

2. Voir Laffitte, *Le Positivisme et l'Économie politique*. Paris, Ritti ; 3e édit., 1876, pp. 16, 74 et suiv. ; et *Revue Occidentale*, 1885, I, 254.

une grande importance à ce Cercle[1]. Les membres de la nouvelle association se proposent de « baser leur action ultérieure, sociale ou professionnelle, sur une connaissance plus approfondie des relations humaines »[2].

Le « Cercle positiviste d'ouvriers » a fait preuve de la plus grande activité, en organisant des congrès et des assemblées. C'est ainsi qu'en 1869, il organisa le congrès ouvrier de Bâle ; en 1876, celui de Paris ; en 1878, celui de Lyon ; en 1879, celui de Marseille, etc. Le discours prononcé au congrès de Paris (1876) contre les sociétés coopératives, par Isidore Finance, le plus habile représentant du prolétariat, a été déclaré par la presse parisienne le discours le plus remarquable de cette assemblée[3]. Il a été publié en une brochure, avec deux autres discours positivistes, préparés en vue du congrès[4]. Les délégués du « Cercle positiviste d'ouvriers » prennent également part aux assemblées des libres-penseurs ; et on ne laisse pas de leur y accorder une certaine importance, puisqu'on voit leurs Rapports publiés dans le compte-rendu des séances (en 1884 par exemple).

Malgré le petit nombre de ses membres, le

1. *32e Circulaire* (1880) pp. 7 et suiv.
2. *34e Circulaire* (1882), p. 11.
3. On trouvera diverses appréciations de la presse à ce sujet dans la *29e Circulaire* (1877), pp. 12 et suiv.
4. *Le positivisme au congrès ouvrier. Discours des citoyens Laporte, Magnin et Finance.* Paris, Ritti ; 1877, 156 pp.

« Cercle » n'est pas sans influence. Une chose le prouve tout particulièrement : c'est la part que le dessinateur en bâtiments, Isidore Finance, président du Cercle, et le compositeur typographe, Auguste Keuffer, vice-président, prennent aux travaux du « Conseil supérieur du travail », institué par Jules Roche, ministre du Commerce. Finance fut nommé rapporteur de la commission d'arbitrage, et l'on adopta ses conclusions. Le projet de Keuffer, dans la sous-commission de l'« Office du travail » fut, d'après l'*Estafette* du 23 février 1891, unaniment loué par tous les membres de la commission qui adoptèrent, sauf quelques détails, l'ensemble du projet[1].

Le « Cercle positiviste d'ouvriers » entretient aussi une « Bibliothèque positiviste », dont la composition répond au Catalogue dressé par Aug. Comte[2]. Dans le choix de ces livres, on se conforme aux idées du maître qui veut qu'ils donnent un aperçu aussi complet que possible de l'évolution humaine « depuis Homère jusqu'à Gall et à Aug. Comte ».

On a plusieurs fois cherché à fonder dans d'autres villes (Bordeaux, Versailles) des cercles analogues à celui de Paris : toutefois, le cercle établi au Hâvre semble, seul, avoir réussi.

1. *Revue Occidentale*, 1891, I, 250.

2. On trouvera ce Catalogue (*Bibliothèque positiviste du 19e siècle*) dans Robinet, *Notice...*, pp. 457 et suiv.; Voir aussi *Ibid.*, p. 643; et *21e Circulaire* (1869), p. 1.

II. Le Culte.

A diverses reprises, Laffitte exprime, dans ses Circulaires, le regret de voir que, malheureusement, l'institution systématique du culte est encore impossible[1]. Il ne laisse point, cependant, de faire tout ce qui est en son pouvoir. L'essence même du culte privé, c'est, d'après Aug. Comte, que sous l'influence des « dignes femmes », qui constituent, aux yeux du philosophe, la meilleure personnification de l'Humanité, les sentiments affectifs de l'homme sont développés[2].

Laffitte déplore, en particulier, le manque d'un local destiné au culte : les fonds positivistes n'en permettent pas encore l'acquisition. Il a cependant bon espoir. « Le développement de la situation républicaine en France », dit-il, « rendra certainement bientôt disponibles des locaux adaptés au culte catholique. Je me propose alors, conformément à ce qu'a expliqué Aug. Comte (*Politique positive*, tom. IV, p. 407), de demander au gouvernement républicain l'un de ces locaux. Une telle demande, convenablement motivée, et présentée à un moment opportun, est très susceptible d'être prise en considération »[3]. Et, de fait, le gouvernement français a déjà détourné

1. Voir *26e Circulaire* (1874), p. 1, etc.
2. Voir : H. Gruber, *Aug. Comte, fondateur du positivisme...*, Nos 99 et suiv., 94 et suiv., *29e Circulaire*, (1877), p. 1.
3. *34e Circulaire* (1882), p. 4.

de sa destination religieuse un temple catholique (le Panthéon), pour le transformer en un lieu de sépulture pour les grands hommes, transformation assez conforme à l'esprit positiviste. Antoine, dans la Biographie que nous avons souvent citée, raconte (p. 49) que Laffitte, pour « préparer par la voie la plus rapide... la célébration du culte des grands hommes... préambule nécessaire du culte final,... demande à la République le Panthéon dont la destination normale est caractérisée par la devise ainsi modifiée : Aux grands hommes, l'Humanité reconnaissante ».

56. — Les « sacrements » positivistes. — A en juger par les Circulaires de Laffitte, la réception des « sacrements » positivistes ne semble pas être en grand honneur. De loin en loin, cependant, l'occasion de les administrer se présente. On les confère avec une certaine solennité. Le récipiendaire doit s'engager à observer fidèlement les devoirs correspondants de la Morale pratique[1].

57. — Les fêtes. — Quant aux fêtes, depuis la mort d'Auguste Comte on a célébré la fête de l'Humanité et l'anniversaire de la mort du maître. En 1880, Laffitte introduisit la fête de Mahomet. Il en donne pour motif, qu'on méconnaît la religion et la civilisation de l'islamisme et nos

1. Voir : Présentation (*22e Circulaire* p. 12 ; *28e Circulaire*, p. 2); Initiation (*16e Circulaire*, p. 4); Aspirant au sacerdoce (*17e Circulaire*, p. 2); Admission (*34e Circulaire*, p. 3); Mariage (*27e Circulaire*, p. 2); Incorporation (*22e Circulaire*, p. 10).

rapports avec le monde musulman[1]. Pour rehausser le culte positiviste, on recourt à la musique et à la poésie. Dans ces solennités, on exécute, par exemple : *Ordre et Progrès*, marche à quatre mains, dédiée à la mémoire d'Aug. Comte par A. M. Auzende ; *Invocation à l'Humanité*, du même auteur ; *Prière au destin* (paroles de Clotilde de Vaux) composée par Segond, etc.[2], On joue aussi des morceaux de Mozart, de Haydn, de Hændel ; on déclame des passages d'Eschyle, d'Homère, de Dante, etc...[3]

58. — **Pèlerinages. Fête positiviste du centenaire de la Révolution.** — Les positivistes apportent un soin tout spécial à leurs pèlerinages, qui doivent être « des fêtes sympathiques du passé », et au premier rang desquels il faut toujours mettre celui qui se fait, à Paris, aux sanctuaires positivistes, à la demeure et au tombeau d'Aug. Comte. « Ce pèlerinage », dit Laffitte, « tout vrai croyant doit le faire au moins une fois dans sa vie »[4].

On peut regarder comme un type de ces pèlerinages, celui que les positivistes de Londres et de Paris ont organisé en commun, en 1889, pour l'anniversaire de la mort d'Aug. Comte (5 septembre). D'abord, au cimetière du Père Lachaise, les positivistes anglais et français pro-

1. *33e Circulaire* (1881), p. 18.
2. *Revue Occidentale*, juillet 1888 ; mars 1889 (Appendice) etc...
3. *41e Circulaire* (1889), p. 2.
4. *27e Circulaire* (1875), p. 7.

noncèrent des discours sur les tombes d'Aug. Comte, de Magnin, de Madame Robinet (femme du médecin d'Aug. Comte) et de Clotilde de Vaux. Ensuite, on célébra une « Commémoration » dans la maison mortuaire du maître (10, rue Monsieur-le-Prince). Laffitte engagea ses auditeurs à se mettre en rapport sympathique avec l'Humanité (Grand Être) et la Terre (Grand Fétiche) ; puis il fit une invocation aux objets du culte positiviste. Alors suivit une « allocution religieuse », dont le thème était : « La Révolution française et le Positivisme ».

La Révolution, dit Laffitte, a commencé une ère nouvelle. Mais celle-ci devait nécessairement rester défectueuse, à cause de l'insuffisance de la philosophie métaphysique qui lui servait de fondement. C'est au positivisme à consolider les résultats essentiels de l'évolution mémorable inaugurée en 1789. Il les consolide par l'exclusion définitive du théologisme, et de la métaphysique révolutionnaire ; il affirme la nécessité d'un pouvoir central solidement établi, quoique par l'action de la liberté intellectuelle. L'âge d'or luira quand la religion scientifique du positivisme règnera.

On lut ensuite un discours de Frédéric Harrison, le premier des positivistes anglais, qui n'avait pu se rendre à la réunion. Ce discours roulait sur la devise positiviste : Ordre et Progrès [1]. — Dans un autre discours, le Dr P. Dubuisson

1. *Revue Occidentale*, 1889, II, 404 et suiv.

avait montré dans la « formule des ennemis de Dieu », Séparation de l'Église et de l'État, la solution positiviste. Cette formule empruntée à Auguste Comte dit tout[1].

Pèlerinages ordinaires. — Pour donner au lecteur un aperçu des autres pèlerinages positivistes, nous transcrivons ici le Programme des pèlerinages pour 1888 : Dimanche 6 mai : visite des musées égyptien, assyrien et juif, au Louvre ; Dimanche, 3 juin : visite du musée gréco-romain ; Dimanche, 1er juillet : visite de Notre Dame, de la Sainte Chapelle, du palais de St-Louis ; Dimanche, 5 août : visite des ruines de l'abbaye du Val Mériel ; Dimanche, 7 octobre : visite de la salle des chevaliers au musée d'artillerie. Au cours de ces visites faites en commun à des lieux célèbres ou à des collections archéologiques, un discours est prononcé, dont le but est de développer « le sentiment social de la continuité »[2]. Il est, en outre, recommandé aux positivistes de visiter également et avec intelligence les lieux mémorables, par exemple les maisons où les grands hommes ont habité.

59. — **Fêtes commémoratives.** — Les positivistes montrent aussi beaucoup de zèle à organiser les fêtes commémoratives des grands hommes. C'est ainsi que Laffitte fut président du Comité préparatoire pour le centième anniversaire de la

1. *Revue Occidentale*, 1889, II, 381 et suiv. — Nous donnons ces détails, parce qu'ils sont propres à éclairer d'un jour nouveau les récents évènements survenus au Brésil.

2. *41e Circulaire* (1889), p. 2.

mort de Diderot (27 juillet 1884), et qu'il prononça un discours en cette circonstance. Ce discours a été imprimé sous le titre de : « Célébration du Centenaire de Diderot au palais du Trocadéro (Paris, 1884 ; 10, rue Monsieur-le-Prince). Diderot y est célébré comme un précurseur d'Aug. Comte. Dans la 28e Circulaire (1876, p. 3), Laffitte l'appelle « l'intermédiaire capital entre Descartes et Auguste Comte » ; et, dans la *Revue Occidentale*, il développe plus longuement la même pensée [1].

Sur l'invitation du préfet et de la municipalité de Cahors, patrie de Gambetta, Laffitte se rendit à l'inauguration de la statue du tribun et y prononça un discours : Jules Ferry, alors ministre, prononça aussi le sien [2]. Les positivistes ont également pris part aux anniversaires de Spinoza à la Haye (1876), aux fêtes de Turgot (1881), de Condorcet (1888) et de Danton (1888) [3]. Mais c'est surtout pour Jeanne d'Arc qu'ils se montrent

1. *Revue Occidentale*, 1884, I, 193 et suiv.

2. *Revue Occidentale*, juillet 1884, 108 et suiv. — Les positivistes ont toujours pris chaudement le parti de Gambetta, parce qu'il s'était déclaré ouvertement pour Aug. Comte dont il avait adopté la formule, à savoir que le progrès véritable n'est « qu'un développement de l'ordre ». Après Gambetta, ils ont donné leurs sympathies à Jules Ferry, qui leur semblait représenter le mieux le progrès positiviste par l'ordre.

3. En cette dernière occasion, Robinet a prononcé un discours : il avait publié deux volumes sur Danton (*Le procès des Dantonnistes* ; et *Danton, mémoire sur sa vie privée*).

zélés. Aug. Comte, affirment-ils, voulait (1846) que l'Occident rendît un culte à Jeanne d'Arc, bien avant que l'Église catholique eût songé à la canoniser[1].

« On voit donc surgir de partout », dit Laffitte, « le développement spontané du culte historique, et l'influence du Positivisme y est particulièrement manifeste. La grande pensée d'Auguste Comte, dans la construction de son calendrier historique, pénètre donc graduellement dans les faits. Néanmoins, il nous faut une persévérance inébranlable; car le Positivisme ne pénétrera pas dans le monde par une sorte de brusque coup de tonnerre, mais bien par une action lente, continue et spéciale, dont l'ensemble échappera sans doute d'abord au public, mais dont nous avons la conception précise »[2].

III. Le groupe français et la politique.

Sur ce sujet, nous signalerons les points suivants.

60. — **Politique extérieure.** — La guerre de 1866 fournit à Robinet[3] et à Laffitte[4] l'occasion de se déclarer contre la politique de la Prusse. Les questions de civilisation communes à tous les peuples de l'Occident doivent l'emporter sur les petits différends de nationalité et de territoire.

1. *Revue Occidentale*, 1889, I, 389.
2. *Ibid.*, 1889, II, 251.
3. *La France et la guerre*, 1866.
4. *18e Circulaire* (1866), pp. 4 et suiv.

Il faut donc tendre au maintien du *statu quo*. Quant à la question algérienne, les positivistes sont d'avis que la France renonce à Alger[1]. Durant la guerre franco-allemande, Robinet condamnait vivement « la conduite inspirée aux allemands par la passion, dans le bombardement de Paris, la capitale de la foi républicaine en Occident »[2]. Le Dr Sémérie et la « Société positiviste » manifestaient dans le même sens[3]. Le 26 août 1877, les positivistes parisiens profitèrent de la présence de Midhat Pacha à Paris pour lui faire parvenir une Adresse sympathique : ils s'y prononçaient pour le *statu quo* et contre les tendances conquérantes de la Russie[4]. A propos même de l'intervention de la France en Tunisie, Laffitte, conformément à la Politique d'Aug. Comte, se déclarait pour le *statu quo*[5]. Il signale deux nouveaux éléments perturbateurs de la politique planétaire : l'unité de l'Allemagne, l'unité de l'Italie[6].

61. — **Politique intérieure.** — La « Société positiviste » ne s'est pas épargné les appels, les pétitions, les protestations dans les questions de

1. *21e Circulaire* (1869), p. 4.

2. *Proclamations affichées les 16 septembre et 3 octobre 1870.*

3. *Lettre de la Société pos. au général Trochu, gouverneur de Paris. Moïse 83 (1871).*

4. Cette Adresse et la Réponse de Midhat Pacha ont paru en une brochure à part : *Question d'Orient, Adresse des positivistes à Midhat Pacha.* Paris, Ritti ; 1877.

5. *34e Circulaire* (1882), p. 13.

6. *Revue Occidentale*, 1885, I, 78.

politique intérieure. Signalons seulement ses énergiques protestations contre la suppression des cimetières dans Paris[1], contre le renversement de Gambetta[2], contre la dernière exposition universelle de Paris[3], contre le boulangisme et la révision de la Constitution[4].

Parmi les autres publications politico-sociales des positivistes français, rappelons encore les suivantes : Robinet, *La nouvelle politique de la France*, 1874 ; *Protestation des électeurs municipaux de Paris contre le nouvel emprunt de 120 millions*, 1876 ; *Adresse à MM. les membres du Conseil municipal de Paris*, 1878 ; *Lettre aux braves contribuables de Paris*, 1879 ; *Adresse à MM. les membres du Conseil municipal de Paris contre le nouveau projet d'ouverture du cimetière de Méry-sur-Oise*, 1881 ; *Élections municipales du 9 janvier* 1881 ; *Élections législatives du 21 août* 1881, *etc.*, *etc.* ; *Rapport sur la question du travail, par M. Fabien Magnin*, 1848 ; *Lettres sur la grève des ouvriers en bâtiment à Londres, par le même*, 1862 ; *La grève des charbonniers d'Anzin en* 1866 (Ritti) ; *Rapport sur le congrès de Bâle*,

1. Robinet : *Paris sans cimetières, 1869 ; Considérations générales à propos des cimetières de Paris, par P. Laffitte, 1874 ; Les cimetières sont-ils des foyers d'infection ? par J. F. E. Chardoillet. 1881.* — Robinet établit ce principe sociologique : « Pas de cimetière, pas de cité ».

2. *Revue Occidentale*, 1882. I, 276 et suiv.

3. *Ibid.*, 1885, I, 76 ; 1886, I, 236 et suiv.

4. *Ibid.*, 1889, I, 208.

par Mollin, 1870; *De la stabilité de l'équilibre économique*, 1873; *Simples réflexions à propos de l'impôt, par Félix*, 1876; *La dernière incarnation d'Haussmann, par Sémérie*, 1876; *Congrès ouvrier de Marseille, programme et lettres adressées aux organisateurs, par F. Magnin*, 1879; *Des chambres syndicales ouvrières et des associations coopératives*, 1879; *Du marchandage ou travail à la pièce, par E. Laporte; Du travail à la minute, par Is. Finance*, 1879; *Le projet Dufaure sur le droit d'association, par J.-B. Foucart*, 1880; *De la fonction industrielle de la femme, par P. Foucart*, 1881; *La question des loyers, par Robinet*, 1882; *De la participation des Associations ouvrières dans les entreprises des travaux publics, par Jeannolle*, 1882.

62. — **Publications du groupe français du positivisme orthodoxe.** — Nous les avons déjà indiquées, en grande partie, au cours de notre étude. Il ne nous reste qu'à ajouter quelques mots sur la *Revue Occidentale*, tant de fois citée par nous, et sur quelques autres travaux.

La *Revue Occidentale* dont il paraît tous les deux mois, depuis le 1er mai 1878, une forte livraison d'environ 140 pages, est, dans la pensée de Laffitte, son fondateur et son principal rédacteur, « l'organe officiel du sacerdoce positiviste »[1]. Le plan et le titre de cette Revue sont dus à Aug.

1. *29e Circulaire* (1877), p. 6; *30e Circulaire*, p. 8; *31e Circulaire*, p. 3.

Comte lui-même, qui, dès 1848, en parlait fréquemment[1]. Le titre complet est celui-ci : « La Revue Occidentale philosophique, sociale et politique ; organe du positivisme ; Ordre et Progrès ». Déjà auparavant (16 avril 1872), d'autres positivistes avaient tenté de fonder une publication périodique. Leur Revue, intitulée « La politique positive, Revue Occidentale », paraissait deux fois par mois ; mais elle disparut le 26 juillet 1873. Les positivistes strictement orthodoxes (Lemos, Audiffrent et Congreve) voient encore aujourd'hui de mauvais œil la Revue de Laffitte, parce que, disent-ils, Auguste Comte à la fin de sa vie avait en horreur toute publication périodique.

Parmi les travaux de Laffitte, nommons : le *Cours philosophique sur l'histoire générale de l'Humanité* (1859); *Les grands types de l'Humanité; Appréciation systématique des principaux agents de l'évolution humaine d'après le calendrier positiviste* (1874-75) ; *Calcul arithmétique* (*Rio de Janeiro*, 1880) et *Considérations générales sur l'ensemble de la civilisation chinoise et sur les relations de l'Occident avec la Chine* (1861). Les premiers de ces ouvrages montrent que l'école positiviste prend au sérieux le calendrier d'Aug. Comte. Quant aux derniers, ils sont curieux par la destinée fort différente qu'ils ont rencontrée sur des points très

1. Voir Robinet, *Notice...*, pp. 467, 471 ; *Testament*, p. 188, etc.

opposés du globe. Le *Calcul arithmétique* s'est vu condamné « à une destruction systématique », comme un « mauvais livre », par le chef du positivisme au Brésil[1]. Au contraire, les *Considérations* ont été traduites en anglais par John Carey Hull (M. A., Assistant Japanese Secretary to H. M.'s Legation), à Tokio, en 1887, et on peut se les procurer à Londres aussi bien qu'à Yokohama, à Shangaï, à Tokio et à Hong-Kong.

On a également publié divers exposés populaires du positivisme : Dr Robinet, *La philosophie positive* (*Auguste Comte et M. P. Laffitte* 1881); Cam. Monier, *Exposé populaire du positivisme* (1888); André Poëy, *Le positivisme* (1876); Sémérie, *Simple réponse à Mgr Dupanloup* (1868); *Positivistes et Catholiques* (1870); *La loi des trois états, réponse à M. Renouvier* (1875); De Lombrail, *Aperçus sur la doctrine positiviste.*

Pour donner une idée du ton exalté et de la tournure utopique de la plupart de ces publications, transcrivons deux passages de l'opuscule *Positivistes et Catholiques*. Voici comment E. Sémérie interpelle les catholiques :

« Nous avons la foi qui inspire les grandes choses et le courage qui pousse à les accomplir. Aux parfums de vos encens et aux accords de vos cantiques, nous opposerons les fêtes splendides de l'Humanité dans la ville sainte de la Révolution ; au culte de Dieu, le culte de la femme et

1. L'*Apostolat pos. au Brésil, 1889*, p. 8.

des grands hommes qui nous ont faits ce que nous sommes ; au mysticisme étroit du catholique, la noble activité du citoyen et le patriotique enthousiasme des républicains de 92. Nous convaincrons les hommes, nous persuaderons les femmes, et le jour n'est pas loin où, dans vos temples abandonnés, nous entrerons en maîtres, en portant, au dessus de nos têtes, la bannière de l'Humanité triomphante »[1].

Écoutons encore comment il apostrophe les riches qui ne veulent pas se conformer à l'organisation sociale positiviste :

« Quand l'indignité dépassera toutes les bornes ; quand, plusieurs fois averti par la désapprobation, le mépris public et le blâme régulièrement prononcé, le mauvais riche persistera à abuser brutalement et à insulter la société à laquelle il doit tout, nous ne lui ferons pas de mal, nous ne toucherons pas à un cheveu de sa tête, mais nous le condamnerons publiquement comme indigne, et nous conseillerons aux sociétés populaires de lui refuser le service.... C'est nous qui leur déclarerons la guerre, et qui les ferons blêmir et trembler derrière les murs de leurs palais. Ils erreront de porte en porte, demandant, à prix d'or, un morceau de pain qu'on leur refusera ; et nous forcerons ces misérables à s'humilier, et à travailler de leurs propres mains, s'ils ne veulent pas mourir de faim dans la fange de leurs millions »[2].

1. E. Sémérie, *Positivistes et Catholiques*, p. 135.
2. *Ibid.*, pp. 80, 81.

63. — **Influence du positivisme orthodoxe français sur la vie publique.** — Si le groupe positiviste de Laffitte, en tant qu'il forme une école philosophique, voit d'autres écoles prendre le pas sur lui, il ne laisse point d'exercer une influence plus considérable qu'on ne serait tenté de le croire à première vue. Déjà, en 1881, Gambetta, dans son Discours-programme prononcé au Trocadéro, indiquait le positivisme de Comte comme le fondement de l'enseignement, et, d'accord avec J. Macé, le fondateur de la « Ligue française de l'enseignement », il assignait pour base à la morale qu'on doit enseigner dans les écoles, la maxime positiviste : « Patrie, Humanité ». Depuis lors, à diverses reprises, des professeurs et des hommes d'État influents ont repris la pensée de Gambetta, pour résoudre le difficile problème de trouver une « Morale laïque ». C'est bien le Cours de Laffitte, par exemple, que M. Darlu, professeur de philosophie au lycée Condorcet, avait en vue lorsque, en 1890, il disait, à la distribution des prix du Concours général, dans le grand amphithéâtre de la Sorbonne : « Tel est l'exemple que nous devons suivre. Le temps présent le demande ». Et, plus récemment encore, dans la même circonstance, M. Bourgeois, ministre de l'Instruction publique, reprenait et développait les mêmes idées. Il rappelait ce « grand philosophe français » ; il voulait que la formule « Patrie et Humanité » servît de principe à la Morale enseignée dans les écoles.

Le *Siècle* (13 janvier 1891) apprécie ainsi le discours de M. Bourgeois : « M. Léon Bourgeois, en adoptant pour la Morale les bases conventionnelles que le fondateur du positivisme a données à toutes les sciences, en se refusant à connaître les sources métaphysiques du bien et du mal, en fondant l'unité de doctrine qu'il souhaite dans l'éducation morale de ce peuple, sur une décisive constatation, limitée par un *postulalum* : « l'idée du bien existe, et, comme l'a dit un grand philosophe français, cette idée est un fait, et ce fait est une force » — s'est montré, en cette occasion comme toujours, l'un des hommes du présent qui savent le mieux interpréter la logique d'Aug. Comte et en appliquer les grandes déductions » [1].

La nomination de Laffitte comme professeur au Collège de France semble confirmer cette appréciation.

Ce n'est point sans raison que la *Revue Occidentale* (1891, II, 268 et suiv.) signale ce discours ministériel comme un triomphe. A une époque où les rapports des inspecteurs généraux de l'enseignement s'accordent pour se plaindre sans cesse de ce que le sentiment du respect et de la soumission va s'affaiblissant d'une façon inquiétante chez la jeunesse, les gouvernants doivent, en face des théories libérales et individualistes, apprécier toute l'utilité du côté autoritaire de la philosophie de Comte. Cette philosophie a d'ail-

1. *Revue Occidentale*, 1891, II, 268 et suiv.

leurs, sur la philosophie individualiste de Kant, de Mill et de Spencer, l'avantage d'être nationale et française.

CHAPITRE III

LE POSITIVISME ORTHODOXE A L'ÉTRANGER.

1. LE GROUPE ANGLAIS AVEC HARRISON POUR CHEF.

Par son importance au point de vue intellectuel et politique, le groupe anglais ne se contente pas de rivaliser avec le groupe français : il l'emporte encore sur lui à plus d'un égard. Dans ce chapitre, comme dans le précédent, nous parlerons d'abord des principaux représentants du groupe, puis de son action.

(a). *Principaux représentants du groupe anglais.*

64. — **Richard Congreve** (né en 1818), — ancien ministre anglican, fut le premier représentant déclaré du positivisme en Angleterre. Du vivant même d'Aug. Comte il passa à la religion de l'Humanité et il remplit, dès lors, les fonctions de prêtre pour le club positiviste de Chapel-Street, à Londres. C'est un de ces fervents qui donnent la première place au culte positiviste — sans en exclure le culte public : aussi, par suite de son zèle, se brouilla-t-il, à Londres, avec ses

collègues plus réservés et, plus tard, avec Laffitte lui-même qui, dans ses premières Circulaires, lui avait décerné les plus grands éloges. En 1878, la rupture devint complète. Un moment, les positivistes français qui partageaient ses sentiments (Audiffrent, etc.), songèrent à provoquer l'abdication de Laffitte pour appeler Congreve à Paris et lui confier la succession du second grand prêtre de l'Humanité[1]. Le signal de la séparation fut donné par une Circulaire de Congreve, datée du 17 juin 1878, et écrite en anglais et en français. Plus tard, Congreve chercha à se rapprocher de ses collègues de Londres et de Laffitte[2].

65. — **Frédéric Harrison** (né le 18 octobre 1831) — est sans contredit le représentant le plus éminent de l'école anglaise. Encore étudiant, il avait connu Aug. Comte personnellement. Il déclare souvent qu'il ne suit point son maître en toutes choses et qu'il ne veut pas que l'on juge de son orthodoxie, pas plus qu'il ne prétend s'ériger en juge d'autrui. Il regarde, sans doute, la religion (scientifique, philosophique et sociale) comme un dogme essentiel du système positiviste[3]; mais il la fait consister exclusivement dans la Morale, qui a pour base l'abnégation sociale et une saine philosophie. Il se fait l'apologiste uniquement de « ce culte de l'Humanité qui est déjà réellement

1. Audiffrent, *Circulaire*, p 14. Voir aussi la *31e Circulaire* de Laffitte (1879), pp. 8 et suiv.

2. Voir *Revue Occidentale*, 1889, I. 433. Lemos, *L'Apostolat positiviste au Brésil*, Rio-de-Janeiro, 1889, p. 33.

3. *Revue Occidentale*, 1886, II, 275.

pratiqué par tous les nobles cœurs »[1]. Il traite formellement de « pures utopies » bon nombre des idées émises par Aug. Comte sur la future organisation de la société[2].

L'influence de Fr. Harrison n'a pas peu contribué à introduire le positivisme orthodoxe du groupe français dans une voie plus libérale. Laffitte lui-même, que ses partisans proclamaient autrefois un modèle de parfaite orthodoxie, signalait plus tard, avec complaisance, dans sa *Revue*, les théories libérales de Fr. Harrison. Récemment encore, il s'élevait avec force contre ces positivistes qui, à l'exemple de Robinet, de Lemos et d'Audiffrent, veulent attribuer à Aug. Comte une sorte d'infaillibilité absolue. Par une conception si libérale du culte de l'Humanité, Harrison supprima naturellement toute différence sensible avec les autres systèmes positivistes.

Harrison a collaboré avec succès à diverses grandes Revues anglaises (*Westminster Review*, *Fornightly Review*, *Nineteenth Century*, etc.). Herbert Spencer loue lui-même, dans son principal adversaire, le « brillant du style »[3]. Harrison a également joué, dans la vie publique, un rôle qui n'est pas sans importance. En 1867-1869 il est membre de la Commission royale pour les Trades-unions ; en 1869-70, secrétaire à la

1. *Nineteenth Century*, septembre 1884, p. 369.
2. *Ibid.*, p. 365.
3. *Ibid.*, juillet 1884, p. 3.

rédaction du Code ; en 1873, membre de la Commission d'examen pour le Droit des gens et les questions qui s'y rattachent. On lui offrit même une candidature au Parlement; mais il la refusa conformément aux principes positivistes, parce que, d'après le système social d'Aug. Comte, l'alliance du pouvoir théorique et du pouvoir pratique en une seule et même personne est inadmissible. En 1881, Laffitte lui proposa la direction du club positiviste nouvellement fondé à Newton-Hall, ancien local de la Royal Society, dont il était venu faire à Londres la consécration au culte positiviste [1] ; il le nomma, en même temps, Président du comité positiviste et chef spirituel du positivisme en Angleterre [2]. Harrison a rempli jusqu'à maintenant cette double fonction.

Parmi les articles publiés par Harrison dans les Revues anglaises, en faveur du positivisme, signalons les suivants : *The ghost of religion* (Nineteenth Century, mai 1884); *Review of the year* et *Apologia pro fide nostra* (Fortnightly Review, février 1885 et novembre 1888); *The positivist problem* (Fortnightly Review, novembre 1769); *The religion of Humanity* (Contemporary Review, novembre et décembre 1875). En outre, il a fait paraître dans la *Fortnightly Review*: *Cairnes and Comte* (juillet 1870); *Subjective synthesis* (août 1870); *Metaphysical problems* (novembre 1872); *Religion of Inhumanity*

1. *Revue Occidentale*, 1882, I. 305 et suiv.. *34e Circulaire* (1882), p. 19.
2. *33e Circulaire* (1881), p. 2.

(juin 1873) ; *Empire and Humanity* (février 1880); *The future of Agnosticism* (janvier 1889); — dans la *Contemporary Review*: *Religious aspects of Positivism* (novembre et décembre 1875); *Humanity, a dialogue* (mai 1876); — dans le *Nineteenth Century : Creeds old and new* (octobre et novembre 1880 et mars 1881); *Agnostic metaphysics* (septembre 1884); *The bishop of Carlyle on Comte* (novembre 1886); dans le *Times* (1884): *Correspondence with Spencer*, etc.

66. — **George Eliot**[1] ou plutôt Miss Evans (G.

1. Les œuvres de George Eliot ont paru en vingt volumes, chez Blackwood et fils, Londres, 1880. En 1885, le même éditeur a donné en trois volumes, une biographie de G. Eliot par son mari: *George Eliot's life as related in her letters and journals*; *arranged and edited by her husband J. W. Cross*. De nombreuses Revues ont publié, en leur temps, des appréciations de la vie et de l'œuvre de G. Eliot: citons entre autres: W. Barry, *The Genius of G. Eliot* et *The religion of G Eliot* (Dublin Review, 1881, I, 371; II, 439); *George Eliot. her life and writings* (Westminster Review, 1881, p. 154); Émile Montégut, *George Eliot, l'âme et le talent*; et *Les œuvres et la doctrine morale* (Revue des deux mondes, 1883; II, 77, 305); Lord Acton, *George Eliot's life* (Nineteenth Century, mars 1885); Richard Hutton, *George Eliot* (Contemporary Review, mars 1885); John Morley, *The life of George Eliot* (Macmillan's Magazine, février 1885); Fred. Harrison, *George Eliot* (Fortnightly Review, mars 1885); Lady Blennerhasset, *George Eliot* (Deutsche Rundschau, septembre 1885, 362 et suiv.); *Conférences sur le positivisme contenu dans quelques-uns des romans de George Eliot* (résumé dans la *Revue Occidentale*, 1891, I, 76 et suiv.).

Eliot n'est que le pseudonyme sous lequel le célèbre romancier anglais se cachait, jusqu'à ce que sa réputation fût établie) est, comme Auguste Comte, un type fort caractéristique de notre époque en général, et du positivisme religieux en particulier. Douée des qualités les plus remarquables de l'esprit et du cœur, mais irrésolue et sans orientation fixe dans les problèmes les plus importants de la vie humaine, — car elle ne connaissait qu'un christianisme dénaturé par les contradictions de l'anglicanisme — Miss Evans, malgré les excellents sentiments dont elle avait fait preuve jusqu'alors, vit sa foi sombrer misérablement dès son premier contact avec la libre-pensée; et, ainsi qu'il arrive d'ordinaire, avec la ruine de la foi le mal s'étendit jusqu'au cœur. Dès lors l'éminent écrivain, pareil à un navire désemparé, flotta au hasard de toutes les tempêtes.

Après divers essais, elle se persuada qu'elle avait trouvé, dans la religion de l'Humanité fondée par Aug. Comte et dans la morale altruiste, une base religieuse et morale bien supérieure à celle du christianisme. Elle mit tout son talent d'écrivain à faire partager cette opinion à ses lecteurs. Mais ses sentiments étaient trop profonds et trop sincères pour n'être pas constamment en contradiction avec les sophismes de son esprit, en dépit de tous ses efforts pour les parer des charmes du style. Bien que, conformément à l'optimisme ou au « méliorisme » positiviste, elle veuille peindre la vie sous ses aspects les

plus lumineux, et dans la prétendue transfiguration que le système positiviste doit lui apporter, un profond découragement ne laisse pas de percer dans tous ses écrits. Comme on lui en faisait un jour la remarque, elle fut douloureusement obligée de reconnaître combien il lui était difficile de cacher ses troubles intérieurs. Pressée par le besoin de rencontrer une consolation à ses tristesses, ce n'est point dans les livres d'Aug. Comte qu'elle la cherchait, mais dans l'Imitation de Jésus Christ ou aux pieds du Dieu de l'Eucharistie, dans une église catholique, où elle passait volontiers des heures consolées.

Marie-Anne Evans était née le 22 novembre 1819, dans le comté de Warwick. Elle descendait d'une famille de condition assez modeste, fidèlement attachée à l'Église anglicane. Elle avait elle-même, dans sa jeunesse, des sentiments très religieux ; mais son esprit et son cœur s'ouvraient facilement à toutes les impressions. Elle trouva l'écueil de sa foi dans ses rapports avec la famille libre penseuse d'un fabricant de rubans de Coventry, nommé Bray. Elle entra dans cette famille à l'âge de vingt et un ans, avec l'intention de ramener à la foi ce libre penseur. Mais ce fut elle-même qui, en quelques jours, modifia entièrement ses idées. L'occasion immédiate de cette déplorable transformation fut la lecture d'un volume de M. Hennel inspiré par les théories de Strauss : *Inquiry concerning the origins of Christianity* (1838).

A dater de ce jour, religion et poésie ne furent

plus qu'une seule et même chose aux yeux de Miss Evans. Pour plaire à une amie, elle traduisit la « Vie de Jésus » par Strauss, dont, cependant, les théories ne lui agréaient pas. Après avoir accepté quelque temps les idées de Feuerbach, dont elle traduisit en anglais le volume intitulé *L'essence du Christianisme*, elle trouva son idéal dans la religion de l'Humanité établie par Aug. Comte. A partir de 1850, au témoignage de Fr. Harrison, tout en rejetant bien des choses dans le système de Comte, elle prit fait et cause pour le positivisme religieux[1].

En 1851, elle commença sa carrière de publiciste dans la *Westminster Review*. Sa collaboration à cette Revue libre penseuse la mit en rapports personnels avec un grand nombre d'écrivains distingués de Londres où elle s'était désormais fixée. Elle se lia surtout avec Herbert Spencer et G. H. Lewes. Avec ce dernier les choses allèrent plus loin (1853) : du vivant même de la femme légitime de Lewes, qui était atteinte d'une maladie incurable, elle s'afficha publiquement, au mépris de toutes les convenances, comme la compagne de l'historien. Les fréquents voyages qu'elle fit avec lui en Allemagne l'initièrent si bien aux mœurs et à la langue du pays, qu'on lui reprochait, en Angleterre, de penser en allemand plutôt qu'en anglais.

C'est de 1857 que date le grand succès des romans de G. Eliot. Lorsqu'elle publia *Adam Bede*,

1. *Fortnightly Review*, 1885, I, 309, suiv.

le *Times* n'hésita point à déclarer qu'une « étoile de première grandeur » venait de se lever à l'horizon de la littérature anglaise[1]. Les plus célèbres de ses romans sont: *Scenes of clerical life* et *Mill on the floss*. On loue surtout en elle un don remarquable d'observation psychologique[2]. A la mort de Lewes (novembre 1878), Miss Evans fut d'abord inconsolable ; mais le temps finit par triompher de son chagrin. Le 6 mai 1880, on apprit avec étonnement que, le jour même, elle venait d'épouser le chef d'une maison de banque, M. Cross, beaucoup plus jeune qu'elle. En compagnie de son mari, elle visita l'Italie, lut Dante et Eschyle, Thomas a Kempis et la Bible. Dans *Adam Bede*, elle fait le plus grand éloge de l'Imitation de Jésus Christ : « Ce petit livre », dit-elle, « d'une forme surannée, qu'on peut se procurer pour quelques sous chez tous les libraires. ne cesse pourtant d'opérer des merveilles en changeant l'amertume en douceur, tandis que les volumes de sermons et les traités les plus coûteux et les plus modernes restent sans effet. Dans l'Imitation, la main n'a rien écrit que le cœur ne l'ait éprouvé; c'est le « journal » où, chaque jour, sont consignés les chagrins d'une âme solitaire et cachée, ses luttes, ses espérances, son triomphe — il n'a pas été composé sur un coussin de velours pour prêcher la patience à ceux dont les pieds se meurtrissent et s'ensanglantent

1. Voir John Morley, l. c., p. 256.
2. Em. Montégut, l. c., pp. 90, 308, 345.

aux pierres du chemin. Voilà pourquoi ce livre demeure, dans tous les âges, la chronique toujours nouvelle des besoins et des consolations de l'humanité : la voix d'un frère qui jadis, — peut-être dans un cloître, sous l'habit du moine, la tête rasée, au milieu des longues psalmodies et des jeûnes continuels, dans un langage bien différent du nôtre — mais sous les mêmes cieux, en butte aux mêmes passions, aux mêmes luttes, aux mêmes difficultés, a senti, a souffert et s'est renoncé »[1].

L'année même de son mariage (1880), G. Eliot mourut à Londres (19 décembre) à la suite d'une douloureuse maladie.

A l'occasion de cette mort, Laffitte écrit : « Il est certain, de l'avis des meilleurs juges, qu'elle (G. Eliot) est demeurée le peintre le plus fidèle des côtés poétiques et subjectifs du positivisme... Du reste la participation de Mme Cross au subside positiviste établit nettement son degré d'adhésion »[2].

Opinions de G. Eliot. — G. Eliot n'opposait autre chose au christianisme que l'insuffisance de ses preuves. Dans ses œuvres littéraires, elle se plaît à développer cette pensée, que les consolations de la philosophie sont supérieures à celles de la religion. « Je le déclare maintenant et une fois pour toutes », écrivait-elle un jour (1847): « aujourd'hui, je suis guidée par des motifs in-

1. Voir *Dublin Review*, 1881, II, 453.
2. *33e Circulaire* (1881), p. 13.

comparablement plus élevés et par une conception bien autrement noble du devoir, qu'à l'époque où j'appartenais à la confession évangélique »[1]. Sa morale et sa religion reposent entièrement sur l'altruisme d'Aug. Comte. Chez Me de Staël, dit Em. Montégut, la nature féminine se révélait dans l'enthousiasme ; chez George Sand, dans les passions ; chez G. Eliot, elle se révèle dans la sympathie[2]. Pour elle l'idéal moral veut que chaque cœur batte à l'unisson du cœur de l'humanité, qu'il s'intéresse vivement à tout ce qui est humain, et qu'il soit libre de tout égoïsme. A ses yeux, toutes les fautes, excepté le manque d'amour et de charité, ne sont que des faiblesses pardonnables[3]. Elle convient que l'optimisme est peut-être une illusion ; mais elle admet le « méliorisme » et déclare que, même sous le rapport moral, l'humanité est en voie de progrès. On trouve même chez elle quelque chose qui ressemble à la science comparée des religions. Elle aurait voulu révéler et mettre, pour ainsi dire, à nu le divin incarné dans l'esprit humain et composer ainsi une histoire naturelle de l'âme[4], pour qu'on apprît à se mieux connaître réciproquement. Il n'y aura, dit-elle, ni ciel nouveau, ni terre nouvelle, ni aucune autre merveille du royaume millénaire. Mais l'homme lui-même a

1. *Deutsche Rundschau*, l. c., p. 368.
2. *Revue des deux mondes*, l. c., p. 79.
3. Voir *Dublin Review*, 1881, II, 434, 436.
4. *Ibid.*, p. 437.

le pouvoir de tout transformer et de rajeunir la face de la terre. L'esprit de sympathie, d'union et de justice doit ranimer et vivifier toutes choses[1].

Au témoignage d'Em. Montégut, G. Eliot a exercé une très grande influence sur ses contemporains, au point de vue des idées philosophiques et morales ; dans les principes de morale énoncés par elle, il voit lui-même le salut du monde[2].

67. — **James Cotter Morison.** — Parmi les positivistes anglais les plus éminents, citons encore James Cotter Morison (1831-1888). Durant sa jeunesse, il s'enferma quelques semaines dans un couvent de Cisterciens pour y pratiquer tous les exercices de la vie monastique : il voulait connaître par expérience ce qu'est l'ascétisme chrétien. Il tenait les Ordres religieux en très haute estime, soit sous le rapport humain en général, soit au point de vue historique : il écrivit même une histoire de saint Bernard. Plus tard, il composa la vie de Gibbon et celle de Macaulay. Son livre, *The service of man* (Londres, Paul Kegan), porte l'empreinte positiviste : à l'exemple de G. Eliot, il y défend la cause de l'altruisme et remplace le service de Dieu par le service de l'homme[3].

1. *Revue des deux mondes*, l. c., p. 346.
2. *Ibid.*, p. 345.
3. Ce livre a fait grand bruit, et a soulevé des critiques ; Rich. H. Hutton l'a attaqué dans la *Contemporary Review* (1887, I, 480 et suiv.), et un anonyme dans l'*Edinburgh Review* (1887, I, 512 et suiv.)

Morison était membre du comité positiviste anglais. Une dernière circonstance prouve son attachement à la cause du positivisme : à sa mort (2 février 1888), il légua cinq cents livres sterling au club de Newton-Hall[1].

(*b*) *Organisation et action du groupe orthodoxe anglais.*

Par son organisation et par le genre de son activité, le groupe anglais ressemble entièrement au groupe français. Jusqu'en 1878 — année de la séparation — Congreve en était le chef spirituel aussi bien que le chef pratique. En 1878, le professeur Beesly, un positiviste très militant par la parole et par la plume, prit la direction de la « Société positiviste » anglaise, fondée en 1867 dans le but formel de discuter toutes les questions de la vie politique qui se présenteraient à l'ordre du jour. Le groupe anglais se divise en divers sous-groupes. Il possède déjà plusieurs locaux destinés au culte. Le premier de ces locaux — une salle louée depuis longtemps (*Positivist school*, aujourd'hui *Church of Humanity*, *13 Chapel Street*, *Bedford Row*, *W. C. London*) — a été solennellement inauguré par Congreve en 1870. Le second, à Newton-Hall, a été confié par Laffitte à la direction de Fr. Harrison, en 1881. En 1883, un autre groupe positiviste s'est établi au nord de Londres, sous la présidence du

1. Voir *Revue Occidentale*, 1888, II, 165 ; *41e Circulaire* (1889), p. 7.

Dr Kaines (*North London, Positivist Society, 61 Fonthill Road, Finsbury Park, N.*) En 1884, un nouveau groupe s'est formé à Manchester, sous la direction de C. H. Herford[1]. — En outre, il y a, sous la direction de Congreve, des *Églises de l'Humanité* à Liverpool (*Falkland Street, Corner of Islington*), à Newcastle-on-Tyne (*St-Mary's Place*), et un salon positiviste (*positivist room*) à Leicester (*17, High Street*) et à Birmingham.

I. Le groupe anglais et l'enseignement.

68. — **Cours. Conférences. Société de dames, etc.** — En 1857, Congreve ouvrit des cours publics et gratuits, sur le positivisme en général, et sur la morale et la sociologie en particulier. Ces cours étaient spécialement destinés aux prolétaires. Plus tard, ils perdirent un peu de leur importance, quand on eut organisé des Conférences.

Parmi les principaux conférenciers positivistes anglais, outre Congreve, Harrison et le professeur Beesly, nous citerons : le Dr Bridges, Barton, Vernon, Lushington, Kaines, Morison, Harding, Higginson, Swinny, Bockett, Ellis, Hem-

1. *Revue Occidentale*, 1885, I, 395 ; *36e Circulaire* (1884), p. 13. — L'adresse de la Direction principale du groupe anglais est : Au Secrétaire du « Comité positiviste anglais », à Newton-Hall, *Fleur-de-lis-court, Fetter lane, E. C. London*. Pour le Professeur Beesly (trésorier des fonds positivistes) l'adresse est : *53, Warrington Crescent, W. London.*

ber, H. D. Hutton, T. Fitzpatrick, Hargrave, Overton, R. Newman, Percy-Percival, P. Russel, Nicholson, Herford, Descours, H. Crompton, Dr Carson, Alb. Crompton, Tuin, etc. Ces Conférences ont lieu tous les dimanches, après-midi, dans les locaux destinés au culte : on peut y assister sans être membre du groupe. De même qu'en France, les conférenciers prennent part, à l'occasion, à d'autres assemblées. Les classes (cours) ont lieu régulièrement tous les dimanches, dans l'après-midi. Il y a des cours supérieurs et des cours élémentaires. Dans les premiers, les positivistes anglais traitent de préférence des sujets historiques, des évènements ou des personnages les plus importants. Il va sans dire qu'on se place au point de vue des idées d'Aug. Comte. Toutes les réunions positivistes, même celles de la « société positiviste », sont gratuites[1]. — Le jeudi soir, ont lieu des exercices de chant.

Outre la « société positiviste », uniquement composée d'hommes, Londres possède une « société de dames » qui a son siège chez E. H. Draper : on s'y occupe surtout des questions relatives à l'hygiène et à l'économie domestique ou à l'éducation générale[2].

A l'exemple du groupe de Paris, celui de Londres a une bibliothèque positiviste. Dans ces dernières années, un cercle d'ouvriers positivistes anglais a été adjoint au comité anglais. Laf-

1. Voir *27e Circulaire* (1874), pp. 2, 3.
2. *41e Circulaire* (1889), pp. 8, 9.

litte attache une grande importance à la participation toujours plus active que l'élément ouvrier prend ainsi dans le groupe anglais.

69. — **Salon positiviste.** — Une spécialité du groupe anglais est l'institution d'un « salon positiviste », sous la présidence de M. Harrison.

Aug. Comte avait toujours désiré un « salon positiviste », parce qu'il en espérait « la digne formation du côté affectif de ses disciples sous l'influence féminine »[2]. Aussi Laffitte salue-t-il cette institution comme un progrès décisif et qui fait époque[3]. « Ces réunions toutes fraternelles », dit-il, « ont été suivies par nos adhérents des deux sexes, parmi lesquels on comptait des représentants de professions très diverses, y compris des travailleurs accompagnés de leurs femmes et de leurs enfants... On voit se développer... ces mœurs normales dans lesquelles, indépendamment des positions, les individus se trouveront rapprochés par la similitude des convictions et par la sympathie des caractères »[4].

II. Le culte positiviste.

Grâce à l'ancien ministre protestant Congreve, le culte positiviste a pris un très grand dévelop-

1. *39e Circulaire* (1887), p. 6.
2. *Testament*, pp. 20, 190.
3. *31e Circulaire* (1879), p. 12.
4. *39e Circulaire* (1887), p. 6 ; *33e Circulaire* (1881) p. 13.

pement en Angleterre. Comme pièce à l'appui nous transcrivons ici le formulaire de la liturgie positiviste, composé par Congreve pour le service du dimanche matin (*Positivist school, in Chapel Street, Lambs conduit street, W. C.*) :

70 — SERVICE DU DIMANCHE MATIN,
11 H. 15, A. M.

Invocation

Formule sacrée : L'amour pour principe et l'ordre pour base ; le progrès pour but. Vivre pour autrui ; vivre au grand jour.

Lecture de l'*Imitation de Jésus Christ*, de Thomas a Kempis.

Nous lisons l'Imitation du Christ, si fortement recommandée par notre Fondateur, comme le manuel de dévotion et de sainte vie le plus universellement reçu ; mais il peut être sage ici, dans le but d'éviter toute ambiguité ou doute quant à l'usage que nous faisons de ce livre, de dire que, en nous en servant, nous substituons l'Humanité à Dieu, le type social au type personnel de Jésus, l'amélioration intime à la récompense extérieure, les instincts bienveillants innés (instincts altruistes) à la grâce, les instincts personnels (égoïstes) à la nature. Ainsi envisagées, ces leçons de dévotion et d'humilité, d'intime communion avec le type que nous adorons, de culture morale incessante, d'abnégation, d'effort sur nous-mêmes en faveur d'autrui, ne sont pas moins à notre service parce qu'elles sont revêtues des formes de langage d'une foi plus ancienne, et sanctionnées par l'expérience de beaucoup de générations d'hommes fidèles et religieux.

Prière

Grande Puissance, que nous reconnaissons ici comme la puissance suprême, Humanité, dont nous sommes les enfants et les serviteurs, de qui nous tenons tout et à

laquelle nous devons tout rendre, puissions-nous tous chercher à te mieux connaître, pour t'aimer et te servir davantage ; et, dans ce but, puissent nos sentiments devenir plus purs, plus vrais et plus profonds, notre pensée plus large et plus forte, notre action plus ferme et plus énergique, afin qu'ainsi, dans la mesure de nos forces et dans notre génération, nous hâtions l'époque où, visiblement pour tous, tu revendiqueras ta grande puissance et entreras dans ton règne, où toutes les races et les nations, toutes membres de la famille humaine si déchirée actuellement par la discorde, dominées par la puissance de l'unité de ton passé, se placeront sous ta direction, les vivants sous le gouvernement des morts, et où, lié aux autres par la communauté de foi et d'affection, chacun prendra la part qui lui incombe dans l'œuvre du progrès humain, dans une association pacifique marchant à travers les âges à venir vers un état de plus en plus parfait, à ta gloire et au bien-être commun des générations innombrables d'hommes et des êtres dépendants de l'homme qui successivement possèderont ta belle Planète, cette Terre, qui est ta demeure.

En communion avec toi, en communion avec ton Passé et ton Avenir, puissions-nous toujours avoir ce grand but présent à nos yeux, pour fortifier et ennoblir toute notre vie et notre travail. Amen.

Prière finale.

En te glorifiant, sainte Humanité, comme il est de notre devoir, pour tous les bienfaits que ton passé a accumulés pour nous ; pour les grands trésors de savoir, de beauté, et de sagesse qu'il nous a légués ; pour sa longue série de grands types, notre nuée de témoins, qui nous console, nous soutient et nous guide dans le besoin ; finalement, comme nous sommes ici plus particulièrement tenus de le faire, pour la pleine liberté d'agir et de parler dont nous jouissons ; nous prions que nous ne nous montrions pas indignes de pareils dons, mais que jour par jour, en toute humilité et sincérité d'intention, avec une pleine

hardiesse et pourtant non sans tendresse pour les autres, nous te magnifions et atteignions pour nous-mêmes en aidant les autres à les atteindre, les immenses avantages que peut seule donner la communion avec toi : Union, Unité, Continuité. — Amen.

La foi de l'Humanité,
L'espérance de l'Humanité,
L'amour de l'Humanité,
Vous servent d'appui et vous inspirent la sympathie, vous donnent la paix intime et la paix avec les autres, aujourd'hui et pour toujours. Amen.[1]»

Nous devons ajouter que ces invocations à l'Humanité ne sont pas du goût de tous les positivistes anglais. Fr. Harrison, par exemple, dans sa polémique contre Herbert Spencer, se défend expressément de les pratiquer. Il est possible, cependant, qu'il entende par là les prières faites à l'Humanité, et non point les simples invocations. Il n'en est pas moins certain que son système de dévotion positiviste n'est pas entièrement conforme à celui de Congreve, et que, dans son « oratoire domestique », il cultive avec zèle une piété à lui.

Parmi les publications relatives au culte, rappelons ici : *Human Catholicism ; two sermons delivered at positivist School on the Festival of Humanity* (1875 *and* 1876), *by R. Congreve; London*, *King*, 1876. On trouve d'autres Essais

1. Voir *30e Circulaire* (1878), p. 9, où Laffitte reproduit ce formulaire comme un modèle pour la liturgie à suivre dans toute « l'Église positiviste ». Il avait lui-même établi certaines formules, d'ailleurs très sobres, pour l'administration des sacrements positivistes.

« religieux » du même auteur, dans le recueil de ses écrits (depuis 1856) : *Essays political, social and religious* (London; Longmans, 1874).

71. — **Culte privé de Fr. Harrison.** — Harrison a institué chez lui un « oratoire domestique » pour son culte privé.

Laffitte écrit à ce sujet : « Je dois parler maintenant de l'oratoire domestique institué chez lui par M. Harrison, qui prouve l'intime pénétration de la vie religieuse parmi les positivistes... Une fois par jour... la famille de M. Harrison a institué l'habitude de s'assembler dans son oratoire : après une courte évocation des sentiments propres à la foi positiviste, le père trace à ses enfants une rapide esquisse du type du jour dans notre calendrier. Cela constitue un enseignement historique, en même temps qu'une préparation au culte positiviste. Puis, hebdomadairement, pendant les mois de l'année où n'ont pas lieu les cours publics, M. Harrison a réuni... le dimanche, dans le même lieu, un certain nombre de nos confrères, en vue de célébrer systématiquement les types historiques dont les noms sont liés à chaque semaine du calendrier positiviste. La séance débute par une évocation des hauts sentiments de vénération envers l'Humanité représentée par ses meilleurs organes, jusques et y compris Auguste Comte. Vient ensuite l'appréciation du type propre à la semaine, de l'œuvre philosophique, scientifique, catholique ou sociale par lui accomplie, et de l'importance des services qu'il a rendus. Le tout se termine par une invo-

cation ou commémoration des treize grands types présidant aux treize mois de l'année positiviste »[1].

Il faut voir un fruit de cette « dévotion domestique », dans un volume annoncé depuis longtemps : *New Calendar of great men*, par F. Harrison. Le livre a environ 600 pages : il contient une courte appréciation des 598 types les plus remarquables, choisis par Aug. Comte pour son calendrier. Ce volume est une sorte d'histoire des saints toute positiviste.

Laffitte attache une grande importance à cette initiative de H. Harrison, pour la période de transition qui doit aboutir à l'état définitif positiviste. Par là, seulement, on pourra introduire progressivement le « culte concret » public. En effet, « il serait puéril de prétendre qu'on puisse avoir des sentiments réels d'admiration pour Richelieu, Grégoire VII ou Shakespeare, sans connaître leur rôle social... C'est pourquoi, l'institution dont M. Harrison a pris l'initiative, peut rendre des services d'autant plus considérables que les manifestations hebdomadaires n'apparaissent que comme la continuation du culte privé, de manière à bien montrer la source intime et réelle de tout le culte »[2].

72. — **Administration des sacrements positivistes.** — Sur ce point, Harrison ne montre pas moins de zèle que Congreve. Ainsi la *Revue Oc-*

1. *33e Circulaire* (1881), pp. 13, 14.
2. *Ibid.*

cidentale donne le compte-rendu d'un mariage très solennellement célébré par Harrison, à Newton-Hall, en 1887[1]. Il avait eu déjà plusieurs fois l'occasion d'administrer, à Londres, les sacrements d'Initiation, de Destination et d'Incorporation.

Le 19 Saint Paul (8 juin) 1890, Harrison conféra le sacrement de Maturité à John Carey Hall, consul de Sa Majesté Britannique au Japon. Le fait présente un intérêt particulier. Avant de recevoir ce sacrement qui consacre l'entrée du citoyen du monde positiviste dans la plénitude de ses droits et dans l'exercice de toutes ses facultés, Carey Hall, le traducteur du volume de Laffitte sur la Chine et de la « Morale positive », prononça le vœu suivant à haute voix : « J'ai l'intention de vouer le reste de ma vie active, de consacrer toute l'ardeur et le loisir que j'aurai après l'accomplissement de mes devoirs professionnels et autres, à acquérir, en vue de la communiquer à mes concitoyens, une connaissance approfondie des peuples de la Chine et du Japon, certain que je suis que si les peuples de l'Occident et de l'Extrême-Orient connaissent mieux leurs idées, leur histoire et leurs mœurs réciproques, ils pourront arriver à une entente, à une union plus étroites, et que, par là, serait avancé le bien-être général de l'Humanité ». Fr. Harrison terminait ainsi le long discours qu'il prononça en cette occasion : « Dans les heures de

1. *Revue Occidentale*, 1887, II, 199.

doute, de fatigue, de découragement même, souvenez-vous du jour où vous avez reçu le sacrement d'un soldat complet de ce grand travail, d'un citoyen choisi pour remplir une mission difficile à l'extrémité de notre planète. Vous avez ceint l'épée comme un chevalier du moyen âge, jurant en face de l'Église et en présence de ses camarades, de s'en servir pendant toute sa vie avec vaillance, honneur et persévérance, et d'être sans peur et sans reproche. — Puisse la foi de l'Humanité nous apprendre à vivre ! Puisse l'espoir de l'Humanité nous fortifier dans nos besoins ! Puisse le zèle de l'Humanité remplir nos cœurs, nous donner la paix avec nous-mêmes et avec les hommes ! »[1].

Fêtes. — Les positivistes anglais célèbrent particulièrement la fête de tous les Morts, le dernier jour de l'année. Ils ont, pour cette solennité, deux morceaux de musique composés dans ce but : le « Chœur invisible » de G. Eliot. musique de Holmes, et la « Fête des morts », de G. Fox.

Ils ont célébré parfois aussi une fête de Frédéric II, et une autre en l'honneur des grands compositeurs, etc...[2].

73. — Pèlerinages. — Les positivistes anglais ont donné une attention spéciale aux pèlerinages faits en commun aux lieux auxquels se rattachent de grands souvenirs. Ces excursions sont accompagnées d'une leçon explicative. Nous avons

1. *Revue Occidentale*, 1891, II, 44-53.
2. *39e Circulaire* (1887), pp. 5, 6 ; *38e Circulaire* (1886), p. 53, etc.

déjà parlé des divers pèlerinages du groupe anglais au sanctuaire du positivisme, c'est-à-dire à la demeure d'Aug. Comte, 10, rue Monsieur-le-Prince.

74. — **Le culte positiviste devant l'opinion publique.** — Le public anglais a pris le nouveau culte plus au sérieux qu'on ne l'a fait en France. Le *Times* croit pouvoir prédire un brillant avenir à l'Église nouvelle. Dans son numéro du 2 janvier 1884, il disait, à l'occasion de la fête des Morts (31 décembre) et de la fête de l'Humanité (1er janvier) célébrées à Newton-Hall :

« Ces signes du temps paraîtront peut-être regrettables à un grand nombre ; ce sont pourtant là des faits avec lesquels il faut compter. Il n'y a pas longtemps encore, il leur eût été impossible de se produire. Mais les temps ont changé. Les doctrines prêchées par Harrison sont aujourd'hui dans l'atmosphère. Ces réunions positivistes prennent une importance qui ne doit pas échapper du moins aux membres clairvoyants de notre clergé. Il faut reconnaître que le terrain est réellement bien préparé pour les adeptes de la nouvelle religion. Au milieu de sectes qui se disputent sur des arguties — au milieu d'une société qui s'enflamme à propos d'une toilette, d'un bel extérieur, d'un geste — au milieu d'églises pleines d'intolérance, voilà un groupe d'hommes qui se déclarent libres de tout préjugé, qui choisissent pour modèles les types les plus nobles de l'histoire, qui se proposent pour but la satisfaction des meilleurs instincts et des

plus douces espérances de l'humanité... Que ces hommes se réunissent à Newton-Hall ou ailleurs, ce qu'ils disent, des milliers d'autres peuvent l'accepter comme eux. Combien ont-ils déjà d'adhérents, nous ne voulons point le rechercher. Une chose est certaine : c'est qu'ils ne prêcheront pas longtemps dans le désert ».

Les organes de l'Église anglicane commencent aussi à se préoccuper de la nouvelle religion de l'Humanité : Carlisle, le célèbre évêque anglican, est déjà descendu dans la lice[1]. En 1888, à Manchester, un congrès de laïques et de ministres appartenant à l'Église anglicane a consacré une séance tout entière au positivisme religieux. On y est tombé d'accord pour reconnaître que le positivisme religieux est populaire et que, par conséquent, il est tout indiqué qu'on peut « apprendre quelque chose d'Aug. Comte ». L'emploi que le positivisme fait des arts pour l'exercice du culte et le calendrier de Comte ont été, en particulier, jugés dignes d'attention[2].

III. Le groupe anglais et la politique.

75. — Au point de vue politique, les positivistes anglais déploient une grande activité. Depuis

1. *Nineteenth Century*, octobre 1886 et juin 1887 — D'autres membres du clergé anglican se sont déclarés contre Aug. Comte, par exemple le Dr J. Martineau dans son livre, *Types of ethical theory* (London, Clarendon press. 1888) et R. Flint dans ses *Antitheistic theories* (London, Blackwood, 1880, 2e édit.)

2. *Revue Occidentale*, 1889, I, 428 et suiv.

1857, ils n'ont laissé passer aucune occasion politique un peu importante, sans manifester, parfois avec éclat, leurs opinions dans des explications et des protestations, au moyen de pétitions, d'articles publiés dans les journaux, de brochures.

La « société positiviste » qui, depuis 1867, se réunit une fois par semaine, a pour but de discuter les questions de politique courante propres à fournir l'occasion de répandre et d'affirmer les principes positivistes. — Signalons quelques manifesfations du groupe anglais. En 1856, Congreve écrit une brochure où il préconise l'abandon de Gibraltar par l'Angleterre [1]; en 1857, il se déclare contre les mauvais traitements infligés aux indigènes dans les Indes [2]; en 1859, il proteste contre le *Te Deum* ordonné par le gouvernement en action de grâce pour la soumission de l'Inde[3]; la même année, il intervient dans la grève des ouvriers en bâtiment, à Londres [4]; en 1860, il publie une brochure pour démontrer combien l'Italie fait fausse route en adoptant le parlementarisme anglais [5]; en 1866, il publie, sous le titre de: *International policy; Essay on the foreign relations of England* (London, Chapman and Hall), un recueil auquel on n'a pas laissé, même en dehors des cercles positivistes, d'attacher une

1. *Gibraltar or the foreign policy of England*, 1856.
2. *India, by R. Congreve*; Chapman, London, 1857.
3. Robinet, *Notice...* p. 600.
4. *Ibid.*, pp. 601 et suiv.
5. *Italy and the Western powers*; London, Manwaring; 1860.

certaine importance [1]. Le but de cette œuvre, comme d'ailleurs de toutes les publications de l'école, est de faire de la morale positiviste, de la morale purement humaine, la norme qui doit régler toutes les questions publiques. — En 1867, douze positivistes signent une pétition [2] adressée à la Chambre des Communes pour obtenir que les prisonniers fenians soient traités avec humanité. La même année, dans une réunion tenue à Exeter-Hall, le professeur Beesly proteste énergiquement parce qu'on veut étouffer le procès intenté à Eyre, gouverneur de la Jamaïque, coupable d'injustices dans son administration. Cette protestation attire à son auteur les attaques les plus vives de toute la presse anglaise: Beesly y répond par une brochure [3]. Ces attaques contre Beesly fournissent à R. Congreve l'occasion de se déclarer contre les abus de la presse [4]; il veut que,

1. En 1884, il a paru une seconde édition de ce volume qui renferme les six écrits suivants: 1. Richard Congreve, l'*Occident*; 2. Fr. Harrison, l'*Angleterre et la France*; 3. Professeur Beesly, l'*Angleterre et la mer*; 4. E. H. Pember, l'*Angleterre et les Indes;* 5. Dr Bridges, l'*Angleterre et la Chine*; 6. H. D. Hutton, avocat, l'*Angleterre et les nations non civilisées*. — Parmi ces auteurs, les cinq premiers sont M. A. (Magistri Artium), ce sont des *Oxford-men*.

2. Voir cette pétition dans la *19e Circulaire* (1867), p. 6.

3. *The Sheffield outrages and the meeting at Exeter-Hall*; *two letters by E. S. Beesly, prof. of history in University college*; London, Truelove, 1867.

4. *M. Broadhead and the anonymous press;* London, Truelove, 1867.

suivant le désir d'Aug. Comte, toutes les publications portent la signature de l'auteur, l'indication de son âge et son adresse.

Les positivistes anglais — et, au premier rang parmi eux, Henry Dix Hutton [1] et Congreve [2] — ont pris fait et cause pour les droits de l'Irlande. Congreve résume les réclamations positivistes en ces quatre points : 1. Dissolution de l'Église protestante irlandaise et suppression de toute participation de l'État en faveur des Églises; 2. Solution de la question agraire dans le sens du peuple irlandais ; 3. Obligation de l'enseignement élémentaire ; désistement de l'État en ce qui concerne l'instruction secondaire et supérieure ; 4. Généreuse transformation du système d'oppression suivi jusqu'à présent. — Bridges [3] et Harrison [4] ont aussi écrit sur la question irlandaise. En 1881, les positivistes ont protesté contre le *Coercion-Bill* de Gladstone.

Dans la question des Ashantis, du Transwaal et de l'Égypte [5], et, plus récemment encore, à

1. *The prussian Land-tenure reforms and a farmer-proprietary for Ireland, 1867. Ancient tenures and modern land, 1869. — History, principle and fact in relation to the Irish question, 1870*, London, W. Ridgway.

2. *Ireland, by R. Congreve;* London, Truelove, 1868.

3. *Irish disaffection :* London, Truelove ; 1868.

4. *Contemporary Review*, 1888.

5. R. Congreve. *The Ashantee war* (London, Truelove, 1873) ; *The aggression in Egypt., Protest of the London positivist Society* (Beesly). — *The trial of Arabi : adress to the right hon. W. E. Gladstone, from the*

propos du conflit anglo-portugais[1], les positivistes anglais ont soutenu, contre le gouvernement, l'adoption d'une politique de paix et d'humanité.

Leurs manifestations ne se sont pas bornées à l'Angleterre : elles ont retenti, et même assez bruyamment, à l'étranger, à l'occasion de la guerre franco-allemande de 1870-71. Congreve donnait l'exemple par une affiche placardée sur les murs, dans laquelle il évoquait les sympathies de Londres en faveur de la France. Dans la *Fortnightly Review*, Harrison condamnait la « guerre barbare que l'Allemagne faisait à la France ». Le professeur Beesly faisait appel aux ouvriers de Londres[2]. Hutton publiait un travail composé à un point de vue plus général, mais dont l'objet était le même[3]. — A propos de cette intervention des positivistes, Karl Blind dit que le petit groupe des comtistes, minorité fort active du reste, adopta, durant la guerre, une attitude hostile à l'Allemagne; qu'ils étaient soutenus en cela par les chefs de la classe ouvrière qu'ils avaient su gagner; qu'ils voulaient, à tout prix, empêcher la ruine complète de la France,

London pos. Soc. — Fr. Harrison : *The crisis in Egypt, a letter to M. Gladstone.* — *An adress on the war of Egypt at the Memorial Hall.* — Fosset-Lock : *England and Egypt, an adress at the South place Institute.*

1. *Revue Occidentale*, mars 1890, p. 104.

2. *A word for France, adressed to the workmen of London* ; Truelove, 1870.

3. *Europe's need and England's duty* ; London, Truelove, 1870.

parce que, pour eux, la France est la lumière de l'Europe et le sanctuaire de la nouvelle religion sociale [1].

Les positivistes sont les ardents avocats d'une alliance franco-anglaise [2]. Ils attachent aussi, surtout dans leurs conférences, une grande importance aux questions sociales.

76. — **Publications du groupe anglais.** — Nous venons de signaler diverses publications du groupe anglais des positivistes orthodoxes ; mentionnons encore les suivantes : *System of positive polity by Aug. Comte ; four volumes containing the theory of the future of man* (London, Longmans, 1875-1877). — *A general view of positivism* (London, Trübner, 1865). Une deuxième édition de cet ouvrage a paru en 1880 : c'est la traduction que le Dr Bridges a faite du *Discours sur l'ensemble du positivisme.* — *The catechism of positive religion, translated from the french of Aug. Comte by R. Congreve* (London, Trübner 1858). La deuxième édition a paru en 1883. — Aug. Comte : *Lettres à Rich. Congreve* (Londres, 19, Chapel Street, 1889). — Aug. Comte: *Lettres à des positivistes anglais* (Ibid., 1889). — *Lettres d'Aug. Comte à Henry Dix Hutton* (Dublin, 112, Rathgar Road, 1890). — Henry Dix Hutton : *Comte, the man and the founder; personal recollections, to which are*

1. *Gegenwart* (Berlin), 22 mars 1874. — La *Revue philosophique* (avril 1877, I, 400 et suiv.) reconnaît que l'influence des positivistes a été très grande en 1870.

2. Harrison, dans la *Fortnightly Review*, mai 1874.

added portraits, memorial and tabular selections (London, Reeves and Turner, 1891); *Comte's life and work, exceptional, but finally normal*; (ibid., 1892). — J. Bridges: *The unity of Comte's life and doctrine, a reply to strictures of Comte's later writings, adressed to J. S. Mill* (London, Trübner, 1865; traduit en français en 1867); *Five discourses on positive religion* (1882); *Comte, the successor of Aristotle and Saint Paul* (1883). — F. B. Barton (ancien ministre anglican, † 1888), *An outline of the positive religion of Humanity of Aug. Comte* (London, Truelove, 1867); *The religion of Humanity* (« Holloway Press » Company, London, 1877); *Wages* (reprinted for the « English labourers Chronicle »). — J. Kaines: *The doctrine of positivism* (London, Reeves, 1888). — Fr. Harrison: *The political function of the working classes; Science and humanity; The present and the future; Pantheism and cosmic evolution; Politics and a human religion; Politics and education; Oliver Cromwell* (1889). — Vernon Lushington: *The day of all the dead; Mozart* (1883). — J. Geddes: *The month of Gutenberg, or modern industry* (Truelove, 1871). — E. S. Beesly. *The social future of the working classes* (1869); *Some public aspects of positivism* (1881); *Queen Elisabeth* (1892). — Dr W. F. Blake: *Some neglected passages of the « Culte historique » from Comte's Appeal to conservatives* (1890). — F. W. Bockett: *The work-*

man's life; what it is and what it might be. — Henry Ellis : *What positivism means.* — H. Crompton : *Letters on social and political subjects* (1870), etc., etc.

Parmi les travaux publiés en Angleterre sur le positivisme de Comte, rappelons encore : John Stuart Mill : *Aug. Comte and positivism* (3d edit., 1882 ; London). — Will. Arthur : *Positivism and Mr Frederic Harrison* (1885) ; — A. J. M. P. Balfour : *Positivism; its truths and fallacies* (1888) ; — Annie Besant : *A. Comte, his philosophy, his religion and his sociology;* — A. J. Ellis : *Comte's religion of Humanity* (1880) ; — Th. H. Huxley : *Lay sermons; The scientific aspects of positivism;* — J. Odgers : *A positivist service* (Manchester, 1886), etc., etc.

2. LE GROUPE SUÉDOIS AVEC NYSTROM POUR CHEF.

77. — **Fondation et organisation du groupe.** — A l'imitation du groupe de Paris et dans un étroit rapport avec lui, un groupe de positivistes orthodoxes s'est formé à Stockholm en 1875. Le docteur médecin Ant. Nystrom est à la fois le fondateur et l'âme de ce groupe. C'est un démagogue de la plus belle eau. Il commença sa propagande positiviste parmi les ouvriers avec lesquels ses fonctions de médecin inspecteur du « Grand cercle ouvrier » le mettaient facilement en rapport. Après avoir peu à peu préparé le terrain par des Conférences et des écrits, il fonda, le 28 janvier 1880, sur le modèle de la « Société po-

sitiviste » de Paris, une « Société positiviste » suédoise, qui reconnut expressément l'autorité de Laffitte. Le 3 août 1880, les positivistes suédois envoyaient à Laffitte une Adresse, où il est dit : « Nous croyons que l'Église nouvelle ne peut pas plus se passer d'un souverain pontife que les affaires temporelles ne peuvent se passer de chef... Tous, nous désirons la fondation d'une Église positiviste, et nous souhaitons qu'un sacerdoce complet et dirigeant le culte dans le temple de l'Humanité puisse être constitué bientôt... Nous, positivistes suédois, acceptant la doctrine d'Auguste Comte comme notre foi commune, nous vous regardons comme notre chef spirituel suprême ; permettez-nous de vous témoigner notre sincère reconnaissance et notre estime profonde pour votre dévouement, votre persévérance et votre sagesse »[1].

En octobre 1881, un « Institut ouvrier » positiviste fut adjoint à la « Société ». Il a pour but « de répandre dans la population les connaissances positives ». L'enseignement y comprend les sciences suivantes : « Lundi, la mathématique ; mardi, l'astronomie et la géographie, cette dernière considérée au point de vue physique, politique, ethnographique, commercial et industriel ; mercredi, physique et chimie ; jeudi, anatomie et physiologie, y compris l'hygiène ; vendredi, l'histoire de la civilisation humaine ; samedi, la politique générale, l'économie poli-

1. *33e Circulaire* (1881), p. 16.

tique et l'administration; le dimanche, la langue suédoise »[1]. — On peut juger de l'activité déployée par l'Institut ouvrier, d'après le compte-rendu publié à l'occasion du dixième anniversaire de sa fondation (1890) : durant ces dix premières années, il y a eu 2820 conférences qui ont réuni de 500 à 1000 auditeurs par semaine ; 4.000 d'entre eux ont suivi dans son entier le Cours positiviste ; les recettes se sont élevées à 145.000 francs[2].

Nystrom a fondé des Instituts ouvriers dans d'autres villes de la Suède (Norrköping, Malmö, etc.)[3].

78. — **Publications.** — Nystrom publie, en 1875, le *Calendrier positiviste*[4], un « Manuel de piété positiviste »[5], et « un Dialogue » entre un théologien, un métaphysicien et un positiviste[6]. En 1879, il fait paraître son grand ouvrage sur le positivisme, dédié à Laffitte[7]. En 1880, il éta-

1. *34e Circulaire* (1882), p. 21.
2. *Revue Occidentale*, 1890, II, 73 et suiv.
3. *33e Circulaire* (1881), p. 15.
4. *Positivisk Kalender, eller tabla ofver Mensklighetens utveckling af Aug. Comte* (1875).
5. *Positivisk Andakts-Bok ; Hymner och Sprack Samlade och ofversedda* (nov. 1875).
6. *Den Gamlatiden infor den Nya Positiviska dialoger* (déc. 1875).
7. *Positivismen en systematisk framstallning af denna Laera, jeniti en biografi ofver dess Grundlaggare Aug. Comte. — Forilwertiska nusrionnens forlag. Pris 6 Kronor.*

blit chez lui une « imprimerie des missions positivistes » et commence la publication d'un *Messager positiviste*. Sa femme, de son côté, donne en suédois une « Théorie générale de la religion et explication du concept de l'Humanité » [1], dans le sens du *Catéchisme positiviste* d'Aug. Comte. En 1880, Nystrom publie, en six volumes, avec illustrations, une « Histoire générale de la civilisation » d'après les principes positivistes, et il réunit plus de 4.000 souscriptions. — Nous ne parlons pas des nombreux pamphlets et opuscules du groupe suédois.

79. — **Le culte.** — Sous ce rapport, l'activité de Nystrom est d'une nature assez profane. Dans son discours pour la principale des fêtes positivistes (la fête de l'Humanité), le 1er Moïse 101 (1er janvier 1890), par exemple, il se contente de passer en revue, au point de vue sociologique, les principaux évènements positivistes de l'année qui vient de se terminer, la grève des districts houillers de Westphalie, le rejet de la loi sur le socialisme en Allemagne, les attaques diplomatiques de Bismarck contre la Suisse, le renouvellement de la triple alliance, les luttes des différents partis nationaux en Autriche, la politique de la France, les efforts du parti du Home-rule en Angleterre, la révolution du Brésil, etc...[2].

1. *Religionens varende och Mensklighets begreppet af Aug. Comte. Truyckt positivistika Missionens Tryckert, 1880.*

2. *Revue Occidentale*, 1890, (mars), I, 107 et suiv.

80. — **Nystrom et la politique.** — Au point de vue politique, Nystrom poursuit principalement deux buts : l'acceptation des principes de Comte dans les questions sociales, la séparation de l'Église et de l'État.

Nystrom a créé plus d'un embarras pénible à l'Église nationale de Suède, déjà déchirée par des divisions intestines. Du jour où il se fit l'apôtre du positivisme, il adressa à l'autorité religieuse sa démission de membre de cette Église. La démission ayant été refusée sous prétexte que, conformément au droit ecclésiastique de l'Église nationale, on ne peut se retirer que pour entrer dans une autre Église chrétienne, il profita de ce refus avec autant d'adresse que d'audace pour soulever, par ses discours et ses écrits, l'opinion publique contre une telle « violation de la liberté de conscience ».

Il se montra plus hardi encore en 1887, à l'occasion d'un congrès de l' « Union des ministres protestants, orthodoxes et libéraux ». Il assista à la réunion, et, en posant cette question : « Qui donc, d'après le droit ecclésiastique de l'Église suédoise, peut véritablement s'appeler chrétien ?» il provoqua un tel désarroi dans l'assemblée que le président, en présence de tant d'opinions contraires, dut prononcer la clôture. Non content de ce résultat, Nystrom porta l'affaire devant le public dans ses Conférences. Il ne lui fut pas difficile de prouver que, d'après la *Concordia pia*, les ministres libéraux avaient perdu le droit de se dire chrétiens; il les sommait donc d'avoir

le courage de leurs convictions et de se déclarer ouvertement pour le positivisme [1].

Le 1er septembre 1888, il adresse une pétition au Synode général pour demander la séparation de l'Église et de l'État, l'abolition des évêchés et des Facultés de théologie, la suppression de l'enseignement religieux dans les écoles, du ministère des cultes, et des taxes ecclésiastiques. En cinq jours il avait recueilli 1780 signatures. Le Synode s'étant gardé de parler de la pétition, Nystrom proteste solennellement le 22 septembre [2]. Le 27 octobre de la même année il convoque ses adversaires à Upsal pour un débat contradictoire et là, en présence de plus de six cents auditeurs, étudiants pour la plupart, il prononce un discours violent où il réclame la suppression de la faculté de théologie, parce que « la théologie n'est pas une science, qu'elle ne peut donc faire partie d'une institution scientifique, que le maintien de cette faculté est une criante injustice à l'égard des nombreux libres penseurs, obligés de payer des impôts pour la subventionner » [3].

En 1890, le zèle de Nystrom pour le positivisme fournit l'occasion de vives discussions dans le sénat suédois et dans la presse. Lorsque, à propos du budget, il fut question des fonds votés jusqu'alors pour « l'Institut ouvrier », l'archevêque de Sundberg et Billing profitèrent

1. *Revue Occidentale*, 1888, I, 245.
2. *Ibid.*, 1889, II, 449 et suiv.
3. *Ibid.*, 1890, I, 48.

de la circonstance pour attaquer vivement cet Institut. Pour en démontrer le danger, ils rappelèrent que Nystrom, dans son Histoire de la civilisation, appelle la réforme de Luther une « simple révolution ecclésiastique, d'un caractère plus politique encore que religieux »; qu'il voit dans Luther lui-même un « homme grossier et brutal » « qu'on ne peut, sous aucun rapport, comparer aux grands hommes de l'Église catholique ». — Le résultat provisoire du débat fut que, sur la proposition du ministre des cultes, les deux Chambres réunies décidèrent qu'une enquête serait faite sur les agissements de Nystrom. Mais les libéraux se déclarèrent ouvertement pour lui dans leurs journaux[1].

Sur le terrain social, Nystrom, si radical dans ses opinions religieuses, est, suivant la vraie politique positive, l'adversaire déclaré de l'anarchie. C'est ainsi que, dans l'hiver 1881-82, il combattit avec un grand succès un des chefs du parti démocrate-social [2].

Parmi les manifestations politiques les plus récentes de Nystrom, nous signalerons le Discours prononcé devant l' « Association nationale républicaine », présidée par J. Ferry, à l'occasion de la fête de la Révolution (1889) : il y exprime les sympathies de la Suède pour la France républicaine[3]. Rappelons aussi son Adresse aux mem-

1. *Revue Occidentale*, 1890, II, 185 et suiv.
2. *Ibid.*, 1888, I, 245 et suiv.
3. *Ibid.*, 1889, II, 131.

bres libres-penseurs du Reichstag allemand, pour les engager, dans l'intérêt de la paix avec les États scandinaves, à faire restituer le Schleswig au Danemark[1].

Le passage suivant d'un des journaux radicaux les plus influents de Christiania (*Verdens Gang*), montrera avec quelle conviction le positivisme est accueilli et célébré dans le nord de la péninsule scandinave. « Comte », y est-il dit, « exerce sur les classes dirigeantes et sur les masses une influence extraordinaire, telle que nul autre penseur n'en a jamais exercé une semblable. Une génération s'est à peine écoulée depuis qu'il est descendu dans la tombe, pauvre et inconnu ; et voici qu'il règne en maître sur tous les esprits, de ce côté de l'Océan Atlantique comme de l'autre »[2].

Une nouvelle preuve de l'intérêt que la doctrine d'Aug. Comte éveille dans les pays du nord, c'est que l'hégélien Monrad, professeur à Christiania, s'est vu engagé par là à écrire à ce sujet un livre qui a pour titre : *Denkrichtungen der neuern Zeit.*

3. LE GROUPE BRÉSILIEN-CHILIEN.

Peu de temps après la mort d'Aug. Comte (1857), on trouvait déjà des positivistes au Brésil et au Chili : mais ils n'étaient point réunis en un groupe. La première publication positiviste bré-

1. *Revue Occidentale*, 1889, II, 454.
2. *Ibid.*, mars 1890, p. 115.

silienne que nous connaissions, a paru en 1865, à Bruxelles : elle avait pour sujet l'abolition de l'esclavage[1]. En 1871, Benjamin Constant (Botelho de Magalhaes) fonda la « Société positiviste » de Rio de Janeiro. En 1878, le groupe brésilien avait fait déjà de tels progrès que Laffitte, dans sa Circulaire annuelle[2], l'appelle « une vraie force sociale ». Plus tard, la propagande positiviste fut systématiquement organisée par Miguel Lemos qui, après avoir reçu de Laffitte (20 novembre 1880) le sacrement de « Destination » comme « aspirant au sacerdoce de l'Humanité », prit, en 1881, la direction du groupe brésilien.

Aug. Comte avait lui-même fondé les plus belles espérances sur la population hispano-portugaise, « le double élément ibérique », surtout « dans le milieu résulté de l'expansion américaine » ; « car », disait-il, « les dispositions spécialement favorables à l'ascendant politique et religieux du positivisme y sont autant temporelles que spirituelles »[3]. L'accueil enthousiaste, que le positivisme orthodoxe, longtemps raillé par les libéraux français, a rencontré au Brésil, a confirmé, en partie du moins, les prévisions d'Aug. Comte.

81. — **Benjamin Constant**, docteur en sciences mathématiques et général de brigade, mort en

1. *A escravatura no Brazil, precedida d'un artigo sobre agricultura e colonisação no Maranho, par F. A Brandão.* Bruxelles, 1865.

2. *30e Circulaire* (1878), p. 13.

3. *Système de Politique positive*, IV, 489-490.

janvier 1891, à l'âge de cinquante trois ans, a été le représentant le plus éminent du positivisme au Brésil. Il fut aussi le principal instigateur et l'âme de la révolution qui éclata au Brésil en novembre 1889. Il la préparait depuis longtemps par son enseignement à l'École supérieure de guerre, à l'École normale et à l'École polytechnique de Rio de Janeiro. « Au lendemain de la Révolution, dont il avait été le promoteur auprès de ses camarades du Club militaire, et qu'il avait dirigée avec tant d'audace, de prudence et de modération », dit Laffitte dans l'éloge qu'il lui a consacré[1], « M. Benjamin Constant qui avait pris part à la guerre du Paraguay comme colonel d'état-major de 1re classe, se trouva naturellement désigné pour occuper le Ministère de la guerre, où il appliqua les idées d'Aug. Comte dans la réorganisation de l'instruction militaire. Au bout de quelques mois, il échangea ce portefeuille contre celui de l'Instruction publique, et il poursuivait activement la réforme de tout l'enseignement public d'après les conceptions positivistes ».

Ses partisans s'accordent à louer l'intégrité de sa vie publique et de sa vie privée : aussi sa mort a-t-elle causé d'universels regrets. Il était pauvre quand il entra en fonctions ; il s'appauvrit encore dans l'exercice de sa charge. Après sa mort, une souscription nationale fut ouverte pour subvenir à la détresse de sa famille, et le Congrès fit placer

1. *Revue Occidentale*, mars 1891, pp. 253 et suiv.

une plaque commémorative sur la maison où il avait rendu le dernier soupir. Les positivistes de Paris, à la date du 1er Homère 103 (29 janvier 1891), envoyèrent une Adresse de sympathiques condoléances aux membres du Congrès national de la République à Rio de Janeiro.

En février 1891 Bocayuva, ministre des Affaires étrangères, présenta au « Congrès national constituant » la proposition suivante, signée par tous les ministres, qui montre bien jusqu'à quel point la philosophie de Comte a pénétré même la terminologie officielle de la République brésilienne :

« Considérant que nous sommes de plus en plus gouvernés par les morts, et que la vénération pour les grands patriotes décédés est un sentiment qui contribue à l'élévation morale de l'homme et au perfectionnement des mœurs publiques ;

« Considérant que les plus grands hommages rendus à la mémoire de ceux qui ont bien mérité de la Patrie et de l'Humanité ne diminuent en rien le mérite de ceux qui rendent encore objectivement des services ;

« Considérant qu'au contraire ces hommages ennoblissent ceux qui les rendent et constituent le meilleur stimulant pour susciter de nouveaux dévouements ;

« Considérant enfin que cette proposition synthétise les justes sentiments et les opinions unanimement exprimés dans cette enceinte et dans le pays en général :

« Le Congrès National Constituant, résumant dans cette motion la gratitude due à tous les patriotes qui ont travaillé pour la République, prend la résolution d'insérer dans l'acte de la séance solennelle d'aujourd'hui, ce qui suit :

« Le fondateur de la République brésilienne, Benjamin Constant, Botelho de Magalhaes, né le 18 octobre 1837, a quitté la vie objective pour l'immortalité le 22 janvier 1891. Le peuple Brésilien, par ses représentants dans le Congrès national, s'enorgueillit de ce qu'il lui est donné la gloire de présenter ce beau modèle de toutes les vertus à ses futurs présidents ».

Cette motion a été adoptée à l'unanimité par le Congrès [1].

82. — **Miguel Lemos** — né en 1854, n'était encore qu'un « positiviste incomplet » de l'école de Littré, lorsqu'il vint à Paris en 1877. Comme Jorge Lagarrigue, chef du groupe chilien, il se « convertit », en 1878, au positivisme orthodoxe, après avoir assisté aux leçons de Laffitte. On jugera du zèle que le néophyte montra dès lors au service du positivisme, par le vœu qu'il prononça sur la tombe d'Aug. Comte, le « jour des morts » (31 décembre) 1879, de « consacrer désormais sa vie tout entière à la propagation de la nouvelle religion ». « Maître », disait-il dans son discours en son nom et au nom de J. Lagarrigue, « en ce jour où l'Eglise positiviste célèbre la fête géné-

1. *Diario Official*, 26 févr. 1891 ; voir *Revue Occidentale*, 1891, I, 376 et suiv.

rale des Morts, tes disciples Sud-Américains, réunis autour de ton tombeau, rappellent avec effusion tout ce qu'ils doivent à ta doctrine et à ton exemple... Nous tous, grands et petits, qui, dans ces temps de scepticisme, avons eu l'unique bonheur de connaître et accepter la Religion universelle, nous avons le devoir de répandre la bonne nouvelle et de répéter comme saint Paul à ceux qui ont soif de croyances, aux cœurs déchirés par les conflits suscités entre un dogme qui finit et un autre qui commence : « Votre Dieu inconnu, le voici ! Nous vous le portons ». C'est pour cela qu'au bord de ta tombe nous prenons aujourd'hui l'engagement solennel de consacrer tout notre dévouement, toute l'énergie de notre être à la propagation de la doctrine régénératrice... Puissent ta doctrine et ton exemple, ô Maître des maîtres, nous rapprocher, chacun selon la mesure de ses forces, de cette abnégation complète, et que, quand nous serons de retour dans nos patries respectives, aux heures d'angoisses, le souvenir de ce coin de terre sacré, rendez-vous commun des futurs pèlerinages universels, nous soutienne et nous remplisse l'esprit de vénération envers ta sainte mémoire. Ainsi soit-il. »

J. Lagarrigue prononça une invocation analogue sur la tombe de Clotilde de Vaux : « Ton nom, ô Clotilde, et celui de Comte iront éternellement unis à ceux déjà vénérés de Laure et de Pétrarque, de Dante et de Béatrix. Les générations futures célébreront à jamais ta sainte influence

sur la pensée du Maître, et par là sur la régénération finale de l'Humanité. L'anarchie moderne semblait devoir se perpétuer indéfiniment ; le grand problème humain, le triomphe de l'altruisme sur l'égoïsme, était encore à résoudre ; l'esprit restait soulevé contre le cœur ; Comte résumait dans son esprit le capital intellectuel du Grand Être, mais il ne pouvait pas mettre un terme à la révolution tant qu'il n'aurait pas atteint le principal moteur de notre existence, l'affection. Grâce à toi, il entra dans le sanctuaire du sentiment, qui lui révéla la source sacrée du bonheur et de la moralité humaine... Après tant de services, ta suave et belle image devient pour nous la meilleure représentation du Grand Être sous la providence duquel nous vivons. Adieu, noble patronne, reçois les hommages de notre sincère gratitude. Puisse le souvenir de tes injustes malheurs et de tes nobles vertus nous soutenir dans notre chemin, pour continuer l'œuvre de la régénération humaine, que tu commenças en illuminant le cœur du fondateur de notre religion »[1].

Nous citons ces discours parce qu'ils servent bien à caractériser tout le groupe positiviste orthodoxe. Laffitte s'est plu à les reproduire ; il les a publiés, en outre, dans la *Revue Occidentale*. Rappelons encore que, récemment, un disciple de Comte célébrait avec le même enthousiasme la mémoire du Maître et celle de Clotilde, dans une

1. Voir *32e Circulaire* (1880), p. 12.

Revue très répandue et qui n'est pourtant point particulièrement positiviste [1].

Dans une brochure intitulée : *Le positivisme et le sophiste P. Laffitte* (Rio, 1889, p. 2), Miguel Lemos dit que l'engagement solennel que nous venons de rapporter, était « un véritable *vœu*, dans le sens religieux de ce mot, et auquel il espère n'être jamais infidèle ».

Lemos exerce la propagande positiviste surtout par l'Institut de « l'Apostolat positiviste au Brésil » (Rio de Janeiro, 7, Travessa do Ovidor).

83. — **Statuts de l'Apostolat positiviste au Brésil.** — « *But* : L'Apostolat positiviste » a pour but la propagation de la Religion de l'Humanité, par l'action orale et écrite et par l'exemple. — *Base morale* : Tous les membres de « l'Apostolat positiviste » et des sociétés qui s'y affilient acceptent, sans aucune restriction, l'ensemble des devoirs positifs et négatifs que leur religion prescrit. Ils prennent tous l'engagement solennel de se conduire conformément à leurs opinions et de consacrer tout leur dévouement à l'incorporation du prolétariat (esclaves) dans la société moderne, résumé actuel de l'action positive. D'une manière plus explicite ils s'engagent : 1° à ne pas accepter de places politiques pendant la phase empirique de transition, telle qu'elle a été définie par Auguste Comte ; 2° à ne pas accepter de fonctions académiques ; 3° à ne pas participer au journa-

1. Henri Aimel, *La Nouvelle Revue*, 15 octobre 1889, pp. 699 et suiv.

lisme et à ne tirer aucun profit pécuniaire de leurs écrits publics; 4° à signer de leur nom, en y ajoutant les indications nécessaires[1], toutes leurs publications quelconques, dont ils devront assumer l'entière responsabilité morale et légale. — *Base matérielle.* L'existence matérielle de « l'Apostolat positiviste » repose sur le libre concours de tous ses membres et de tous ceux qui, quoique n'adhérant pas entièrement à nos doctrines croient, cependant, devoir aider nos efforts régénérateurs. — Il n'y a pas de somme préfixée pour ce concours, chacun pouvant y prendre part dans la mesure de ses désirs et de ses forces ».

84. — **Rapports de Lemos avec Laffitte et les anglais.** — Dans ses Circulaires de 1882 et 1883, Laffitte ne peut assez louer l'activité de Miguel Lemos. Mais, plus tard, les deux amis se brouillèrent. Lemos se sépara publiquement de Laffitte, sous prétexte que, suivant l'oracle d'Aug. Comte, il vaut mieux n'avoir pas de chef que d'avoir un chef incapable. Il fit donc cause commune avec le Dr Audiffrent, Jorge Lagarrigue et Congreve. Naturellement Laffitte changea de langage en parlant de Lemos : il l'accusa d'orgueil et de légèreté. L'accusé riposta avec vivacité. Laffitte, dit-il, a abusé de la confiance qu'on lui a témoi-

1. « Il faut d'abord supprimer toute entrave aux communications écrites, en réduisant la police de la presse, même affichée, à l'obligation de tout signer, complétée par l'exacte indication du domicile de chaque auteur, avec la date et le lieu de sa naissance » (Auguste Comte : *Système de politique positive*, IV, 382).

gnée : c'est un sophiste, un imposteur, un esprit impuissant; il a feint de s'attacher à la doctrine de Comte, et il en a, en réalité, sacrifié successivement tous les principes, afin de ne pas froisser ceux qui sont au pouvoir et de complaire aux positivistes anglais, dont il reçoit le plus d'argent[1]. Il éconduit aussi les Anglais, parce que l'un d'eux avait eu « l'audace de dire qu'il ne fallait pas considérer les ouvrages d'Auguste Comte comme une sorte de bible ». « En vérité », écrit Lemos, « nous ne nous attendions pas à une pareille incartade ! Voyez-vous les cerveaux protestants à peine débarbouillés de leur individualisme et de leur biblisme, vouloir nous faire la leçon, à nous les descendants de l'une des nations les plus profondément catholiques[2] ».

85. — **Activité du groupe.** — Depuis 1882, Lemos publie un rapport annuel sur l'action de « l'Apostolat positiviste au Brésil ». Il en ressort que le groupe brésilien déploie une grande activité. Il s'est intéressé surtout à l'abolition de l'esclavage. Son zèle pour la célébration des fêtes positivistes est plus ardent encore que celui des autres groupes. Les positivistes brésiliens ont institué une fête particulière en l'honneur de Clotilde de Vaux : ils l'ont fixée au 5 avril[3].

En janvier 1892, on a commencé des Cours d'enseignement positiviste systématique. Ces

1. M. Lemos, *Le positivisme et le sophiste P. Laffitte* (Rio, 1880).
2. *37e Circulaire* (1885), p. 9.
3. Lemos, *L'Apostolat positiviste*, 1889, p. 15.

Cours sont faits par Texeira Mendes, au siège de la Société[1]. Ils sont très suivis.

Les adhérents du positivisme au Brésil se distinguent en « positivistes complets » et en « prosélytes ». Les premiers s'engagent à l'accomplissement de tous les devoirs positifs, prescrits par Aug. Comte dans son *Système politique* : à ne pas accepter de places publiques pendant la phase empirique ; à ne pas exercer de fonctions didactiques dans les établissements officiels d'enseignement supérieur ou secondaire ; à ne pas participer au journalisme ; à ne pas faire partie des associations scientifiques, littéraires ou politiques ; à ne retirer aucun profit pécuniaire de leurs publications, etc... Les membres qui, tout en ayant des convictions positivistes, ne peuvent pas immédiatement remplir toutes ces conditions, peuvent être admis comme prosélytes par le Directeur, qui leur accorde les dispenses dont ils ont besoin[2].

Pour donner une idée de l'action politique du groupe brésilien dans ces derniers temps, signalons seulement les publications suivantes, parues en langue portugaise, depuis la révolution du Brésil : *Adresse au général Deodoro de Fonseca ; — La politique positive et la grande naturalisation ; — L'incorporation du prolétariat dans la société moderne ; — Protestation*

1. *Ensino pozitivista no Brazil* (Rio de Janeiro, 1892).
2. *Eglise positiviste, Notice sommaire sur son organisation.* Rio de Janeiro, 1891.

contre l'interprétation donnée par le ministre des Affaires étrangères au Décret du 28 décembre (1889) ; — *Protestation contre l'annulation de l'ordonnance par laquelle le Gouverneur du Maranhao promulguait la liberté des cultes dans cet Etat ;* — *Lettres de Miguel Lemos et de R. Texeira Mendes pour demander la dispense de leurs fonctions dans l'administration publique ;* — *Bases d'une république politique, dictatoriale-fédérative pour le Brésil ;* — *La politique positive et la liberté de la banque ;* — *La liberté professionnelle et le règlement du service domestique ;* — *Le libre exercice de la médecine ;* — *Le Calendrier positiviste et le ministre des finances.* Cette dernière brochure est une réponse au ministre des finances qui, dans un démenti, avait traité « d'absurde » la nouvelle qu'on allait introduire au Brésil le Calendrier positiviste. Lemos s'y explique clairement. Il reproche au ministre de n'avoir pas la moindre compétence scientifique et philosophique pour porter un jugement sur l' « étonnante création d'Aug. Comte » ; et il le renvoie à son illustre collègue du ministère de la guerre (Benjamin Constant). — Tout récemment, le 10 décembre 1891, les positivistes brésiliens ont organisé une grande assemblée populaire pour protester contre les honneurs funèbres rendus par le gouvernement français à l'ex-empereur Dom Pedro II ; le résultat des délibérations de cette assemblée fut un « Manifeste des républicains brésiliens à l'Occident et spécialement à la France ».

Un extrait du manifeste fut envoyé à Paris par télégramme : la dépêche coûta 1625 fr. L'*Intransigeant* seul l'a publié.

D'après Lemos, le positivisme gagne chaque jour en influence, au Brésil, auprès des hommes intelligents de toutes les classes de la société. Aucun gouvernement, si puissant qu'il soit, ne saurait empêcher le triomphe définitif du positivisme. Les hommes d'État qui oseront s'opposer à sa marche en avant, ne feront par là que précipiter leur propre ruine. Leur chute sera d'autant plus terrible et soudaine, qu'ils se laissent aveugler par le délire de l'orgueil qui s'empare des âmes faibles lorsqu'elles se voient au pouvoir. « Et pendant qu'ils rouleront, poussés par la force de l'opinion publique, jusqu'au fond de l'abîme ouvert à leurs pieds par l'ineptie politique et les ambitions vulgaires, nous continuerons avec la même sérénité d'esprit et le même enthousiasme social, à enseigner et à répandre les vérités régénératrices, révélées au monde par le merveilleux cerveau de notre Maître éternel. — Pour l'Apostolat brésilien : Miguel Lemos, Directeur (6, rue de Santa Izabel), né à Niterri le 25 novembre 1854. — Rio, le 18 Homère 102 (15 février 1890) »[1].

1. *Le Calendrier positiviste et M. le ministre des finances, par M Lemos* (Rio de Janeiro, 1890, pp. 3, 4). On voit que Lemos se conforme exactement aux prescriptions de Comte, qui veut que toutes les publications portent le nom de l'auteur, son adresse, etc...

86. — **L'utopie de la « Vierge-Mère ».** — On peut voir un trait caractéristique de la rigoureuse orthodoxie positiviste du groupe Audiffrent, Lagarrigue et Lemos, dans l'importance que ce groupe attache à ce que nous appellerons le mystère fondamental du positivisme : nous voulons parler de l'utopie comtiste de la Vierge-Mère. Tandis que Laffitte ne voit là qu'une « limite idéale » (Kant aurait dit un concept-limite) « indiquée aux efforts scientifiques des diverses recherches relatives aux relations du moral et du physique »[1], Audiffrent, Lagarrigue et Lemos s'en tiennent strictement à la conception d'Aug. Comte, à savoir que cette utopie est simplement « le résumé synthétique » de la religion positive[2]. « Comme saint Paul, nous préférons être tenus pour insensés en suivant les leçons de notre Maître, qu'être reconnus pour sages par la frivolité contemporaine », écrit Miguel Lemos[3]. Pour ces orthodoxes, l'utopie de la Vierge-Mère ne doit pas seulement faire le centre de la religion positiviste, comme le mystère de l'Eucharistie dans le catholicisme : elle doit en outre remplacer le culte de la Vierge Marie. Le culte, le dogme,

1. *37e Circulaire* (1885), p. 11.

2. Auguste Comte, *Système de politique positive*, IV, 276. — Dans une lettre du 8 Saint Paul 69 (28 mai 1857), Comte exhorte Audiffrent « à représenter le positivisme comme directement résumé par l'utopie de la Vierge-Mère ». Voir *Lettre à Miguel Lemos et à tous ceux que réunit autour de lui l'amour de l'Humanité, par le Dr G. Audiffrent* (Paris, 63, rue Claude Bernard, 1887), p. 31.

3. *Apostolat*, 1889, p. 26

le régime du positivisme vont se condenser dans cette personnification idéale de l'Humanité, qui est l'objet suprême du culte positiviste[1].

1. On reconnaîtra encore quelle importance le groupe Lemos-Audiffrent attache à l'utopie de la Vierge-Mère, par ce fait que le Dr Audiffrent nous a adressé, par l'intermédiaire du traducteur de ce volume, un Mémoire de 23 pages à ce sujet. Dans ce Mémoire, l'auteur cherche à démontrer que l'utopie positiviste « n'enfreint en rien les lois qui président à la procréation des êtres ». Pour prouver la légitimité de l'utopie, il affirme que « l'hermaphrodisme peut être considéré comme l'état normal des êtres ». Il s'appuie sur le fait de la parthénogénèse. « C'est dans le temple de l'Humanité », dit-il, « que sera conduite la jeune épouse par son mari, entourée de sa famille. Là elle reçoit l'investiture du sacerdoce au grand acte, à la fois social et moral, auquel elle s'est volontairemant préparée. Organe immaculé de l'Humanité, elle en poursuivra l'accomplissement après la consécration religieuse, dans le recueillement et dans la prière. Quant à ceux qui voudraient jeter le ridicule sur le mari, nous pourrions les renvoyer au panégyrique que Bossuet fait de St Joseph ». Audiffrent croit que les produits procréés ainsi, « issus d'une mère immaculée », sur la simple stimulation nerveuse au lieu de l'intervention mâle, seraient « affranchis de toute tare », jouiraient d'une unité de constitution que rien ne pourrait compromettre et seraient naturellement élevés moralement et mentalement au dessus de tous les autres.

Dans le poème de l'Humanité par lequel le Maître se proposait de terminer sa carrière philosophique, Aug. Comte « avait l'intention de mettre en présence le fondateur de la religion de l'avenir (c'est-à-dire lui-même) et le premier grand-prêtre issu d'une vierge mère ». Et Audiffrent ajoute : « Quel échange de sentiments et de pensées se serait établi entre ces deux grandes figures ? On ne peut que le soupçonner ».

Les principaux écrits publiés à ce sujet par le groupe, sont les suivants : Dr Audiffrent, *La Vierge-Mère* (Paris, Imprimerie nouvelle, 11, rue Cadet, 1885) ; *Circulaire exceptionnelle* (Paris, Société anonyme, 2, rue Mignon, 1886) ; Dr J. Lagarrigue, *Le positivisme et la Vierge-Mère* (Santiago, Chile, Imprenta Cervantes, Calle del Puente, 1885).

Audiffrent défend et justifie de tous points contre Laffitte l'action diplomatique d'Auguste Comte auprès du Général des Jésuites, pour amener une alliance entre le positivisme et le catholicisme [1]. « Le positivisme », dit-il, « invite ceux qui ne croient plus en Dieu et qui veulent travailler à la régénération de leur espèce, à se faire positivistes, et il engage ceux qui y croient encore à redevenir catholiques »; il rend ainsi possible une ligue des disciplinés contre les indisciplinés [2]. Comte lui-même, dans une lettre du 3 Aristote 68, s'était exprimé ainsi sur la manière d'utiliser le catholicisme existant et la coopération des Jésuites pour l'avènement du positivisme, qu'il regardait comme le vrai catholicisme définitif : « Envers le dernier état du catholicisme, ils doivent spécialement glorifier la Vierge comme

1. Voir Gruber, *Auguste Comte, fondateur du positivisme ; sa vie, sa doctrine*, pp. 288 et suiv.

2. *Lettre à M. Lemos*, 1887, pp. 16 et suiv. — *Lettre adressée à son Eminence le Cardinal di Rende pendant sa nonciature, par le Dr G. Audiffrent, l'un des exécuteurs testamentaires d'Aug. Comte* : Marseille, 1892.

le précurseur mystique de l'Humanité. Son culte sera facilement transformé de manière à amener les âmes catholiques, surtout féminines, à l'adoration positiviste. C'est surtout en dirigeant cette transition que les Jésuites, régénérés en Ignaciens, pourront nous aider à réorganiser l'Occident, pourvu qu'ils reconnaissent la supériorité normale de la Religion fondée sur l'existence naturelle des penchants bienveillants, que le catholicisme fut forcé de nier pour faire pleinement prévaloir l'Égoïsme divin » [1].

87. — **Un temple de l'Humanité à Rio de Janeiro.** — Les positivistes du Brésil ont également commencé la construction d'un temple de l'Humanité, en suivant aussi scrupuleusement que possible le plan prescrit par Aug. Comte pour les temples positivistes, dans son *Système de politique positive* (IV, Append.) [2]. Une partie de ce temple a été solennellement inaugurée le 15 août 1891, jour consacré par Aug. Comte à la fête de la femme (qui représente l'Humanité).

La façade de ce temple reproduit le frontispice du Panthéon de Paris, mais en le réduisant aux deux tiers de sa grandeur. On a choisi cette forme d'architecture, parce que Comte réclamait le Panthéon pour y inaugurer les « commémorations

1. *Lettres d'Aug. Comte, fondateur de la Religion universelle et premier Grand Prêtre de l'Humanité, à Henry Edger et à John Metcalf* ; Paris, 1889, pp. 76 et 77.

2. Voir Gruber : *Auguste Comte, fondateur du positivisme ; sa vie, sa doctrine*, p. 251.

historiques » de sa nouvelle religion. Sur la frise du fronton est inscrite en bas relief et en grandes lettres dorées la formule sacrée du positivisme : « L'Amour pour principe et l'Ordre pour base ; le Progrès pour but ». Sur chacune des trois portes de la façade on lit une des trois devises, politique, morale et pratique : « Ordre et progrès; Vivre pour autrui ; Vivre au grand jour ».

Un escalier de sept marches, dont le nombre rappelle celui des sciences humaines, donne accès dans le temple. Tout autour de l'édifice, du terrain a été ménagé pour un petit jardin ; et c'est sur le côté intérieur de ses murs d'enceinte que seront placés les marbres funéraires portant les noms des positivistes décédés.

Le temple proprement dit, c'est-à-dire le local où le culte positiviste sera définitivement célébré, n'est pas encore construit. Mais le tableau de l'Humanité existe déjà ; il a plus de deux mètres de haut. C'est l'œuvre de Decio Villares. Le tableau a été découvert à l'occasion de l'inauguration partielle qui s'est faite dans une salle improvisée pour le culte. Il représente une vierge sous les traits de Clotilde de Vaux, la déesse de Comte. La vierge est vêtue de blanc avec un ruban vert à la ceinture. Entre ses bras est un bel enfant qui tient deux fleurs à la main, une marguerite et une pensée ; il entr'ouvre ses petits bras et regarde la vierge en souriant. Deux rossignols, levant la tête vers elle, chantent à ses pieds. Au fond, dans le lointain, on voit le Panthéon et le cimetière du Père-Lachaise, où est le tombeau

d'Aug. Comte — c'est un symbole de Paris, siège sacré de la nouvelle foi. Enfin, au dessus du groupe, le zodiaque est représenté, donnant l'aspect du ciel au jour et à l'heure de la mort de Clotilde. Au bas du tableau, le mot : *Humanitas*.

Au dessous du tableau, on avait élevé pour la circonstance une grande tribune polygonale, de fond noir avec frises vertes, pour indiquer que le prédicateur doit parler aux vivants au nom des générations passées et futures. Dans le panneau antérieur, trois roses blanches enlacées par un A, initiale du mot « amour », rappelaient le bouquet offert par Clotilde à Aug. Comte. Des deux côtés du tableau principal, quatorze tableaux plus petits représentent Héloïse et les treize principaux chefs de l'évolution humaine, qui donnent leurs noms aux mois du Calendrier positiviste. A droite, en entrant, se trouvent : Moïse, Homère, Aristote, Archimède, César, saint Paul et Charlemagne ; — à gauche : Dante, Gutemberg, Shakespeare, Descartes, Frédéric II roi de Prusse, Bichat et Héloïse. C'est dans cet ordre que seront disposées, dans le temple positiviste, les quatorze chapelles respectivement destinées à ces grands types de l'Humanité : toutes seront érigées latéralement à la nef centrale, au fond de laquelle se trouvera l'autel suprême avec la statue du Grand Être.

Pendant la cérémonie de l'inauguration, on a exécuté la Marseillaise et divers morceaux d'opéras : l'*Africaine*, de Meyerbeer ; *Moïse*, de Rossini ; *Orphée*, de Gluck ; *la Clémence de*

Titus, de Mozart; le *Stabat*, de Rossini; *les Puritains*, de Bellini; *Don Juan*, de Mozart. Ces pièces, par leur nom et par leur sujet, rappelaient respectivement le fétichisme, la théocratie, l'évolution grecque, la phase romaine, le catholicisme, la métaphysique protestante, le doute universel, et finalement la Révolution française[1].

88. — **Publications.** — Le *Catalogo das Publicassoês do Apostolado pozitivista da Brazil*, publié en juin 1889, contient déjà 71 numéros : et ces publications sont pour la plupart distribuées gratuitement. Signalons seulement quelques unes des plus caractéristiques: Lemos, *Luis de Camoëns* (Paris, 1882)[2]; *Terceiro Centenario de Santa Thereza* (1882); *Calderon de la Barca* (1881); *Imigrassão Xineza : mensájen à S. Ess. o Enbaixador do Seleste Inperio, junto aos governos da Fransa i Inglaterra* (1881); *Resumo istórico do Movimento pozitivista* (1882); *O pozitivismo i a escravidão moderna : Trexos estraïdos das óbras de Aug. Comte* (1884); *A questão de limites entre o Brazil i a República Arjentina* (1884); *O cazamento misto i os pozitivistas* (1885); *A propozito de un pretendido erro de Aug. Comte : carta ao Sr. Dr Benj. Constant, por Texeira Mendes* (1885); *A obri-*

1. *Notice sur la féte d'inauguration de la chapelle de l'Humanité à Rio de Janeiro, par Mariano de Oliveira*; Rio, 1891.

2. C'est la plus importante publication de Lemos. Sous forme d'Introduction, l'auteur y développe une théorie positive du Portugal.

gatoriedade i o novo projéto de refórma da instrussão pública (1886) ; *Palavras pronunsiadas junto ao tumulo de Aug. Comte, por Montenegro Cordeiro* (1888) ; *Notre initiation dans le positivisme* (en portugais), *por M. Lemos et Tex. Mendes* (1889) ; *Les trouvailles de M. Laffitte* (1890) ; *Catessismo pozitivista de Aug. Comte, traduzido par M. Lemos* (1890)[1]; L. Barretto, *Pozitivismo e Theologia*, etc., etc.

89. — **Le positivisme dans la vie publique au Brésil.** — Au Brésil, plus que partout ailleurs, la marche des évènements et la vie publique tout entière ont subi l'influence du positivisme représenté par des hommes d'opinions différentes (Benjamin Constant, M. Lemos, L. Barretto, José de Ribeiro, Guedes Cabrol. Tubias Barretto, Silvio Romero, Joachim Ribeiro de Mendoza, Alvaro de Oliveira, etc., etc.). Dans le banquet organisé à Paris, le 15 novembre 1890, en l'honneur des envoyés de la République brésilienne, pour fêter le

1. Le groupe Lemos-Lagarrigue désigne cette édition par le terme « édition apostolique ». M. Lagarrigue, en a fait paraître une traduction française. L'avantage principal de cette édition sur celle de M. Laffitte est qu'on y trouve, dans l'appendice, un exposé des conceptions auxquelles Aug. Comte attacha, dans ses dernières années, la plus grande importance. Ces conceptions sont avant tout l'utopie de la Vierge-Mère et l'incorporation du fétichisme au positivisme. On peut se procurer cette « édition apostolique », comme toutes les publications du groupe Audiffrent-Lagarrigue etc., au siège de l'Apostolat positiviste, 13, rue de Poissy, et chez M. Lagarrigue, 1, Place de l'Estrapade, Paris.

premier anniversaire de la révolution du Brésil, Texeira de Souza affirmait que la nouvelle République devait l'existence à deux éléments organisateurs : « les propagandistes (c'est-à-dire les journalistes et orateurs positivistes) et les citoyens de l'armée et de la marine chargés du maintien de l'ordre et de la défense nationale » (c'est-à-dire les officiers formés et inspirés par le positiviste Benjamin Constant). Dans ce même banquet, auquel prirent part les membres des ambassades et légations américaines et de nombreux délégués, — entre autres Zorilla — Laffitte ajouta, aux applaudissements des convives, que cette révolution pacifique avait été dirigée par le positivisme[1]. Le drapeau brésilien porte même la devise comtiste de l'organisation sociale positiviste : *Orden e progresso* (Ordre et Progrès). Lemos raconte en ces termes le fait mémorable de l'adoption de la devise positiviste : « Deux jours après l'évènement (du 15 novembre 1889), lorsque nous nous fûmes assurés du véritable caractère de la transformation qui venait de s'accomplir, nous avons été porter au Ministre de la guerre (Benj. Constant), pour qu'il la transmît au chef du nouveau gouvernement, une adresse d'adhésion. Nous y allâmes en corps, à travers les rues de Rio, précédés d'un étendard où la po-

1. *Revue Occidentale*, 1891, I, 118 et suiv.; voir aussi *Revue Occidentale*, janvier 1890, pp. 46 et 59 ; mars, p. 114. Voir aussi, sur les rapports du positivisme et de la révolution du Brésil la *Köln. Volkszeitung* des 26 et 30 janvier 1890 (Erste Blätter).

pulation salua pour la première fois la devise : *Ordre et Progrès*, que, quarante-huit heures plus tard, elle devait voir inscrite sur le drapeau national ». Suit un récit de la très cordiale entrevue avec Benj. Constant. « Il (B. Constant) termina en se déclarant heureux de pouvoir compter sur notre appui moral et intellectuel, ajoutant que la République ne pourrait avoir des conseillers plus capables que les deux jeunes citoyens qui se trouvaient à la tête de l'Apostolat positiviste du Brésil (Lemos et Mendes). Pendant ce long épanchement, ses paroles furent souvent entrecoupées par l'émotion... L'adresse au nouveau chef du gouvernement rappelait nos prévisions répétées sur l'avènement de la République... En terminant, nous demandions l'adoption par le nouveau gouvernement de la devise : *Ordre et Progrès* — résumé de la politique positive »[1].

« Le nouveau pavillon, conçu par M. Mendes et dessiné par M. Decio Villares, fut présenté à M. Benj. Constant qui le proposa à l'approbation de ses collègues et du gouvernement »[2].

Lemos raconte ensuite que « l'Apostolat positiviste » donna aussitôt de pressants conseils pour la direction des affaires publiques ; mais, après deux mois seulement, les tendances positivistes du nouveau gouvernement se modifièrent, Benj. Constant n'était qu'un « positiviste incomplet » :

1. *9e Circulaire par Lemos* ; Rio de Janeiro, 1891, pp. 36 et suiv.
2. *Ibid.*, p. 15, note 1.

il manquait donc des lumières nécessaires que peut seul donner le système complet et pur d'Auguste Comte.

Afin de montrer jusqu'à quel point les personnages les plus influents du Brésil étaient guidés par les idées de Comte, nous transcrivons ici un décret du Président du gouvernement provisoire, Deodoro Fonseca, qui fut en même temps le Grand Maître de la franc-maçonnerie au Brésil.

90. — **Décret sur la réforme de l'enseignement militaire.** — « Le généralissime Manoel Deodoro da Fonseca, chef du gouvernement provisoire des États-Unis du Brésil, constitué par l'armée et la marine, au nom de la nation :

Considérant qu'il est très urgent et très nécessaire de perfectionner autant que possible, dans les écoles spéciales, l'instruction et l'éducation des militaires, et qu'il est indispensable de mettre cette instruction au niveau des progrès de l'art de la guerre tout en conciliant cette instruction avec la haute mission civilisatrice et éminemment morale et humanitaire que l'avenir réserve aux armées dans le continent sud-américain ;

Considérant que le soldat, comme élément de force, doit être dorénavant le citoyen armé, l'incarnation de l'honneur national, et doit coopérer grandement au progrès en garantissant l'ordre et la paix publique, en devenant le point d'appui intelligent et bien intentionné des institutions républicaines, sans jamais être un instrument servile et malléable dont le moral ait été abattu, et chez qui le caractère ait été dégradé et l'élan indivi-

duel anéanti par l'obéissance passive et inconsciente ;

Considérant que le militaire a besoin d'une éducation scientifique substantielle et bien dirigée afin d'avoir une compréhension parfaite de la haute destinée qui lui est réservée au sein de la société où il doit être l'appui le plus solide du bien, de la moralité et du bonheur de la patrie, et que cette éducation scientifique est indispensable au soldat pour qu'il puisse retirer tous les avantages et tous les profits des études spéciales de sa profession, et pour qu'il ait le cœur bien formé, au moyen du développement légitime des sentiments affectueux, en arrivant, par l'expansion rationnelle de son intelligence à bien connaître non seulement ses devoirs militaires, mais principalement ses devoirs sociaux ;

Considérant que ceci ne peut être obtenu qu'au moyen d'un enseignement intégral où soient respectés les rapports de subordination des diverses sciences générales, de façon que l'étude puisse être faite d'accord avec les lois que l'esprit humain a suivies dans son développement, commençant par les mathématiques et aboutissant à la sociologie et à la morale, vrai point de convergence de toutes les vérités, de tous les principes acquis jusqu'aujourd'hui, et seul foyer capable d'illuminer et d'éclairer la destinée rationnelle de toutes les conceptions humaines;

Décrète la réorganisation de l'enseignement dans les écoles militaires au moyen du règlement ci-joint, où l'on a pourvu à tous les moyens

propres à relever le niveau moral et intellectuel de l'armée, en faisant arriver le soldat brésilien à la hauteur des grands perfectionnements de l'art de la guerre dans ses différentes branches, sans le rendre jamais oublieux de ses devoirs comme citoyen au sein du foyer et au sein de la patrie. — Manoel Deodoro da Fonseca.

Contresigné par Benjamin Constant, ministre de l'instruction »[1].

Les positivistes brésiliens n'ont pas été étrangers à la chute de Fonseca survenue le 23 novembre 1891 : pour eux, le dictateur était un « rétrograde »[1]. Ils n'ont point manqué non plus de donner aux personnages politiques et militaires, engagés dans cette nouvelle révolution, des conseils inspirés par la « Politique positive »[2].

Dans ces derniers temps, l'influence du Positivisme sur les affaires du Brésil va en décroissant. Fonseca lui-même renonça dans la suite à la franc-maçonnerie : il est mort en catholique[3].

4. LE POSITIVISME ORTHODOXE DANS LES AUTRES PAYS

Afin de compléter nos indications, ajoutons que l'école positive orthodoxe a des disciples aux

1. *Journal des Débats*, 6 juin 1890; *Revue Occidentale*, 1890, I, 133 et suiv. — Comme le gouvernement provisoire du Brésil s'appuyait sur l'armée, il avait soin de pénétrer de ses principes l'élément militaire.

2. *A ultima crise*, 2ª edição, Rio de Janeiro, 1891.

3. *Kolnische Volkszeitung*, 1892. nº 644. Il a publié un livre intitulé : *The positive community; a glimpse of the regenerated future of the human race*; 1863.

États-Unis, en Belgique, en Hongrie, en Portugal, et jusqu'aux Indes et au Japon.

91. — **A New-York.** — H. Edger a été le premier à représenter le positivisme après la mort d'Aug. Comte. Plus tard, Metcalf et John G. Mills se joignirent à lui. Ce dernier a donné une traduction anglaise du volume de Lonchampt : « *Essai sur la prière*[1] ». Depuis 1885, il existe à New-York, sous le nom de *Society of Humanists*, un cercle ouvrier positiviste (n° 2093, 2e Avenue), qui célèbre les fêtes de la religion nouvelle et possède une bibliothèque positiviste[2].

En Belgique, Denis, professeur à l'Université franc-maçonne de Bruxelles, s'est plusieurs fois déjà prononcé en faveur du positivisme religieux. C'est peut-être ce qui a donné à son collègue Tiberghien l'occasion de faire ce compliment aux positivistes, que les quadrupèdes naissent, vivent et meurent positivistes, puisqu'ils observent rigoureusement le grand précepte de ne pas s'élever au dessus de la « réalité » sensible[3]. — Un *Cercle* positiviste *des prolétaires* s'est établi à Mons. — Les libres-penseurs belges ont maintes fois manifesté leurs sympathies pour le positivisme[4].

92. — **En Hongrie (Buda-Pesth) et ailleurs.** — En Hongrie, un typographe positiviste, Samuel

1. *Positivist prayers by J. Lonchampt, translated from the french by John G. Mills, member of the New-York positivist Society* ; Goshen, New-York, 1877.
2. *Revue Occidentale*, 1886, I, 247 et suiv.
3. *La Philosophie positive*, 1868, I, 152.
4. *Revue Occidentale*, 1885, II, 398; 1886, I, 258.

Kun, n'a pas craint, à son retour de Paris, d'opposer à une Lettre pastorale de Mgr Schlauch, évêque de Szathmar, un « Programme positiviste de l'avenir », et de répondre aux conseils de s'unir à l'Église pour triompher des maux actuels, en montrant dans le système d'Aug. Comte l'unique doctrine du salut[1]. Récemment, Samuel Kun a fondé un Cercle positiviste à Buda-Pesth.

En 1874, Laffitte se vit dans la douloureuse nécessité de déplorer la mort de Dwarkanath Mitters, le principal représentant du groupe positiviste hindou, à Calcutta[2]. Par contre, le 1er janvier 1891, il eut la joie de voir un journal turc, de Constantinople, le Terdjumani-Hakikat (l'Interprète de la vérité), lui faire une véritable ovation pour son plaidoyer en faveur de « l'Islamisme trop méconnu »[3]. Le 5 septembre 1891, trente quatrième anniversaire de la mort d'Aug. Comte, Ahmed Riza Bey, ancien directeur de l'Instruction publique en Turquie, prononça, sur la tombe du maître, un discours où il se déclarait publiquement pour le positivisme, assurant

1. *Revue Occidentale*, 1885, I. 351 et suiv.

2. 27e *Circulaire* (1875) p. 8. On doit même à ce groupe quelques publications : *Brahman the priest. An adress read before the fifth annual meeting held in Calcutta, on the last day of the positivist year 99, the day dedicated in the Religion of Humanity to the commemoration of all the dead, by Jogendra Ghosh* (Calcutta 1888); *The annual adress delivered in Calcutta on the festival of Humanity, 1 Moses 100* (Calcutta, 1888).

3. *Revue occidentale*, 1891, I, 251.

que, dans la philosophie de Comte, il avait trouvé une nouvelle Mecque religieuse. « L'ouvrage de M. le Dr Robinet », disait-il entre autres choses, « fut ma première révélation du génie d'Aug. Comte. Plus tard, lorsque j'ai mieux connu le positivisme, j'ai cru que l'Europe tout entière devait s'illuminer des rayons de cette philosophie, et je fus singulièrement attristé de voir l'Orient encore attardé à des croyances mortes et stériles » etc..[1].

Le positivisme a également pénétré en Russie. Citons l'exemple d'un ancien officier russe, Guill. Frey. Une carrière brillante s'ouvrait devant lui; mais il déserta, parce qu'il lui répugnait de verser le sang. En Amérique, il se décida, sur les instances d'un nommé Henderson, directeur du *Positivist Thinker* à Iova, à embrasser la religion de l'Humanité. Il chercha à convertir d'autres Russes à la religion nouvelle, se fit végétarien et pratiqua la plus sévère abstinence. Il retourna plusieurs fois à Saint-Pétersbourg afin d'y propager le positivisme; mais les difficultés qu'il y rencontra, le déterminèrent à se fixer à Londres. En 1888, il voulait, quoique déjà malade, partir pour la Russie méridionale où l'on désirait connaître la nouvelle doctrine; mais la mort l'arrêta[2].

Enfin, rappelons une phrase d'Émile Antoine, « Ce serait », dit-il, « un document bien intéres-

1. *Revue Occidentale*, 1891, II, 388 et suiv.
2. *Ibid.*, 1889, I, 193 et suiv.

sant que la liste des auditeurs des Cours de M. P. Laffitte : français, anglais, espagnols, hollandais, suédois, hongrois, grecs, américains du nord et du sud, musulmans et japonais ; on verrait par là combien d'esprits éminents sont venus s'inspirer d'un penseur qui, pour la presse, n'existait pas »[1].

93. — **Conclusion : Songe et réalité.** — Auguste Comte croyait vivre assez pour consacrer en personne, en sa qualité de grand-prêtre de l'Humanité, le Panthéon qu'il réclamait pour le culte positiviste [2]. Cette espérance ne s'est pas réalisée. A son tour, P. Laffitte annonçait qu'un jour viendrait, où, dans Notre-Dame, il exercerait solennellement ses fonctions sacerdotales en présence de ses fidèles [3]. Aujourd'hui cette prophétie ne saurait être prise au sérieux par aucun des positivistes. Ils continuent cependant à se bercer de l'espoir certain que bientôt leur doctrine dominera le monde[4], tout en admettant que, pour cette conversion universelle, il faudra autant de siècles que leur Maître demandait de dizaines d'années. Ils attribuent le retard, du moins en grande partie, d'abord aux agissements de Littré, puis au schisme de 1877.

Un juge impartial doit avouer que l'insuccès de la Religion de l'Humanité fondée par Aug. Comte est complet et définitif. Malgré tous les ef-

1. *Notice*, p. 71.
2. Lemos, L'*Apostolat positiviste*, 1889, p. 12.
3. Audiffrent, *Circulaire collective*, 1886, p. 12.
4. *Revue Occidentale*, janvier 1890, pp. 109 et suiv.

forts tentés pour donner une importance factice à « l'Église universelle positiviste », cette Église tient une place bien secondaire parmi les autres théories et systèmes dont l'esprit moderne se préoccupe aujourd'hui. Elle n'a de valeur qu'en tant que curiosité historique : c'est la démonstration, par les faits, des illusions auxquelles Aug. Comte s'est laissé entraîner ; c'est la preuve que ses vues sont irréalisables ; et, sous ce rapport, elle ne manque point d'intérêt. Rapprochée du pompeux tableau que le Maître fait dans ses écrits de sa religion finale et des progrès victorieux qui doivent lui soumettre le monde, la réalité ne peut sembler qu'une parodie.

Il n'est pas jusqu'aux « succès » du continuateur de l'œuvre d'Aug. Comte qui ne doivent paraître un véritable échec, si l'on se place au point de vue du Maître. En effet, au lieu de mettre un terme à la crise dans laquelle la société se débat aujourd'hui, ces prétendus succès augmentent la crise et la prolongent. Ce ne sont point les éléments organisateurs et conservateurs qui en bénéficient : ce sont les éléments perturbateurs et révolutionnaires.

L'Église de l'Humanité a pourtant mis en lumière une importante vérité, à savoir l'impossibilité de fonder sur des principes purement humains une puissance doctrinale qui, du reste, est d'une grande importance pour l'existence et le bien-être de la société. Ni Aug. Comte, ni P. Laffitte son successeur ne sont parvenus, en tant que représentants de cette puissance, à la faire pré-

valoir même pour la durée d'une génération au milieu du petit groupe de leurs adeptes [1].

L'école positiviste en général et celle de Comte en particulier ont encore rendu un autre service : elles ont redressé certains jugements injustement portés sur le passé du catholicisme et surtout sur le moyen âge.

1. En acceptant officiellement une chaire au Collège de France, P. Laffitte a donné de nouvelles armes à l'opposition formée depuis longtemps contre lui. Lagarrigue, d'accord avec Lemos, Audiffrent, Kun, Congreve, etc., etc., reproche cette acceptation au « sophiste » Laffitte. Par là, « il a fait cause commune avec les fils et les successeurs de ceux qui persécutèrent son Maître ; il est entré dans le cénacle des savants spécialistes et des discoureurs patentés qui sont les pires ennemis du Positivisme », « Il s'est incorporé ainsi à la pépinière de la pédantocratie bourgeoise, il s'est réfugié dans la principale forteresse des ennemis du Positivisme, dans cette véritable Bastille moderne ». « On ne peut s'empêcher de qualifier une telle conduite de la plus indigne et de la plus lâche des trahisons, de celles... que Dante fait si justement punir dans le plus profond de son enfer ». (Voir Lagarrigue, *Le faux et le vrai positivisme*, 1892, pp. 7 et suiv.). — Le 16 octobre 1892, Lagarrigue, d'accord avec ses coreligionnaires, a fondé un nouveau centre du positivisme à Paris, 13, rue de Poissy, pour l'opposer au groupe de Laffitte. (Voir Lagarrigue, *Inauguration de la salle de conférences de l'Apostolat positiviste de Paris ; 1892*).

DEUXIÈME PARTIE

LE MOUVEMENT POSITIVISTE EN DEHORS DES ÉCOLES QUI SE RATTACHENT IMMÉDIATEMENT A AUG. COMTE.

DEUXIÈME PARTIE

LE MOUVEMENT POSITIVISTE EN DEHORS DES ÉCOLES QUI SE RATTACHENT IMMÉDIATEMENT A AUG. COMTE.

Pour apprécier le mouvement positiviste en dehors des écoles qui se rattachent à Aug. Comte, nous examinerons d'abord certains systèmes philosophiques suivant l'ordre dans lequel ils ont pénétré dans les diverses contrées ; nous indiquerons ensuite brièvement les principaux courants positivistes sur d'autres points importants. Ces points sont le droit, la science sociale, la science des religions, et enfin les questions d'éducation et d'enseignement.

CHAPITRE PREMIER

LE POSITIVISME INDÉPENDANT EN PHILOSOPHIE.

1. ANGLETERRE.

C'est l'Angleterre qui est à la tête du mouvement positiviste indépendant. Deux hommes, surtout, représentent ce mouvement et l'ont favorisé : John Stuart Mill et Herbert Spencer. Il faut leur adjoindre un certain nombre d'écrivains philosophiques : A. Bain, G. H. Lewes, W. K. Clifford, James Sully, le médecin aliéniste H. Maudsley, G. Romanes, Th. Huxley, et J. Tyndall.

Nous dirons aussi quelques mots du darwinisme et du sécularisme, à cause de leur étroit rapport avec le positivisme.

A. JOHN STUART MILL (1806-1873).

De tous les philosophes modernes de l'Angleterre, J. St. Mill est celui qui représente le mieux le caractère national de ses concitoyens. Il n'a pas seulement acquis dans sa patrie une réputation qui le met hors de pair ; il a encore exercé

une très grande influence à l'étranger, surtout en France et en Allemagne.

St. Mill n'a point fondé un système philosophique complet, comme Aug. Comte et Spencer. Il a traité à sa manière les questions dont les esprits philosophiques s'occupaient le plus volontiers en Angleterre, c'est-à-dire l'économie politique et sociale, la psychologie, la logique et enfin la morale. En logique et en psychologie, la doctrine de Mill est un empirisme positivo-sceptique : en morale, c'est l'utilitarisme ; en politique, le radicalisme et l'individualisme ; en science sociale, le socialisme modéré.

La tournure d'esprit de St. Mill offre une certaine analogie avec celle de Littré. Ce n'est point un esprit créateur : c'est la critique et l'analyse. Il possède une vaste érudition ; mais, comme Littré, il manque de cette intuition qui caractérise les vrais philosophes. Sa pénétration dans les recherches philosophiques devient souvent subtilité et sophisme.

Par ses tendances sceptiques et sophistiques, il rappelle Hume : on l'a même appelé un « Hume perfectionné »[1]. Par rapport au positivisme réaliste, hiérarchique, conservateur et autoritaire d'Aug. Comte, on pourrait appeler le positivisme de St. Mill un positivisme sceptico-subjectif, libéral-individualiste.

1. Compayré, *La philosophie de David Hume* ; 1873, p. 502.

a. *Biographie* [1].

94. — J. St. Mill reçut de son père, le célèbre philosophe James Mill († 1836), une éducation à laquelle la religion demeura complètement étrangère. James Mill était convaincu que les causes premières, non plus que les causes finales, ne peuvent être l'objet de la connaissance humaine. Dans les religions historiques, qui, selon lui, reposent sur l'hypocrisie et l'étroitesse d'esprit, il voyait des ennemies de la morale. Le dogme de l'enfer le choquait tout particulièrement [2]. Son idéal religieux était l'humanité ennoblie et perfectionnée [3]. Ces idées, passablement franc-maçonnes, comme le lecteur peut s'en convaincre, il les communiqua à son fils dès la plus tendre jeunesse ; mais, en même temps, il lui recommanda de ne point trop manifester publiquement ses opinions irréligieuses.

Du reste, James Mill éleva son fils avec une sévérité exagérée. Pour l'habituer à un travail sérieux et le détourner de toute bagatelle, il le surchargea de leçons, le bourra d'enseignement et, en le privant de la société de ses compagnons d'âge, lui retrancha presque tout délassement. De trois à huit ans, le petit John dut apprendre le grec, l'anglais et l'arithmétique. A huit ans, il commença l'étude du latin. Il lut successivement presque tous les classiques grecs et latins, surtout Thucydide et Tacite qu'il approfondit. A douze ans, son père lui fit aborder la logique ; à treize ans, il lui fit un cours complet d'économie politique, etc., etc. C'est un exemple unique dans l'histoire, remarque Al. Bain, et nous ne voyons pas que personne ait

1. Nous empruntons ces détails biographiques surtout au volume intitulé *Mills Selbstbiographie* (Stuttgart, 1874), et aux Notices publiées par Alexandre Bain, un ami de Mill, dans la Revue *Mind*, 1879 et 1880.

2. *Selbstbiographie*, p. 33.

3. *Ibid.*, p. 37.

jamais autant étudié avant l'âge de vingt ans [1]. Ce surmenage intellectuel produisit son effet: Mill eut toujours une santé délicate; il souffrit même, quelque temps (1836), d'une affection cérébrale assez grave [2].

En 1823, J. St. Mill entra au service de la Compagnie des Indes Orientales et il y demeura jusqu'à la dissolution de la Société (1858). De 1866 à 1868, il fut membre du Parlement. Plus tard, les étudiants de l'Université de St Andrew le choisirent pour Recteur. Les occupations que lui créaient ces diverses fonctions, n'étaient pas de nature à l'empêcher de suivre sa vocation d'écrivain.

Principaux écrits de J. St. Mill. — En 1824, Mill commença sa carrière d'écrivain, en publiant dans la *Westminster Review* des critiques littéraires. En 1834, il devient directeur de la *London Review* qui se fondit avec la *Westminster Review*. De 1832 à 1843 il travaille à son *Système de logique*. En 1844 il publie ses *Essays on some unsettled questions of political economy*; en 1865, son volume de psychologie, *An examination of sir Hamilton's philosophy and of the principal philosophical questions discussed in his writings*; en 1865, encore, son livre intitulé *August Comte and the positivism*; en 1867, ses *Dissertations and discussions* (3 vol.); en 1869 (?), *Utilitarism*. Après sa mort, on a publié suivant l'autorisation qu'il en avait donnée, les *Essays on religion*, composés entre 1850 et 1873.

J. St. Mill a subi l'influence immédiate de son père — cela va sans dire — puis celle des économistes Ricardo et Bentham, de Mistress Taylor, et surtout d'Aug. Comte. Ricardo et Bentham venaient fréquemment chez James Mill, et John Stuart, encore enfant, assistait aux discussions politiques et philosophiques des trois amis. Bentham, en particulier, exercait sur lui une puissante influence [3]. Mistress Taylor était une femme d'un esprit

1. *Mind*, 1871, p. 379.
2. *Ibid.*, p. 382.
3. *Selbstbiographie*, pp. 44, 53, 191.

très cultivé, avec laquelle St. Mill se lia d'amitié dès 1830. Mistress Taylor étant devenue veuve, ils se marièrent (1851). Notre philosophe ne trouve pas assez d'expressions pour vanter la salutaire influence que cette femme exerça sur son esprit [1]. La liaison de St. Mill et de Mistress Taylor rappelle celle d'Aug. Comte et de Clotilde de Vaux.

Les idées saint-simoniennes ne sont pas étrangères, non plus, aux théories sociales de Mill. Le *Plan des travaux* (1822), publié par Comte, alors disciple de Saint-Simon, l'avait vivement frappé [2]. Son admiration pour le fondateur du positivisme alla toujours en grandissant, comme le prouvent et sa Correspondance avec le Maître, et de nombreux passages de ses écrits, pleins d'enthousiasme pour Aug. Comte, qui espérait le gagner entièrement à ses théories [4].

b. Doctrine de J. St. Mill.

95. — Politique sociale. — En « philosophie politique », Mill, au témoignage d'Al. Bain [5], a surtout subi l'influence d'Aug. Comte, dont il approuvait complètement la manière de diviser la politique en Statique sociale et en Dynamique sociale. Il admettait également la nécessité d'un pouvoir spirituel, distinct du pouvoir temporel, et représenté par les philosophes. Mais, ayant en horreur toute « tyrannie de la société sur l'individu » [6], il rejetait la constitution despotique que le Maître donnait à la société, dans ses théories [7]. Ses idées libérales et indivi-

1. *Selbstbiographie*, 153 et suiv., 200.
2. *Ibid.*, p. 137.
3. *Lettres d'Auguste Comte à John Stuart Mill (1841-1844)* ; Paris, Leroux, 1877.
4. *Lettre d'Aug. Comte à Mill*, 29 juin 1843.
5. *Mind*, 1879, p. 525.
6. *Selbstbiographie*, 192.
7. *Ibid.*, 176 et suiv.

dualistes [1], lui faisaient déplorer les jugements portés par Aug. Comte sur la Réforme. Il lui reprochait encore d'avoir retranché de la philosophie sociale positive l'économie nationale [2]. Dans sa Correspondance avec lui et dans son écrit *The subjection of women* (1869) il soutient contre Aug. Comte la complète égalité sociale et politique de la femme. (Emancipation des femmes) [3].

Dans ses *Principles of political economy*, St. Mill se proposait, à l'exemple d'Adam Smith, de traiter systématiquement et d'une manière pratique de l'économie politique, en utilisant les remarquables progrès faits jusqu'ici par les sciences économiques et par les théories sociales. D'après lui, le problème social que l'avenir doit résoudre est celui-ci : « unir la plus grande liberté individuelle du commerce avec un droit commun de propriété sur les matériaux bruts du globe et une participation égale pour tous aux avantages de l'association du travail » [4]. Dans la société contemporaine, Mill condamne en particulier, et souvent avec raison, « l'égoïsme incarné » que toutes les institutions sociales, surtout les institutions modernes, servent à entretenir [5]. Ce volume du philosophe a exercé une très grande influence en Angleterre et à l'étranger, et jusqu'en Allemagne [6]. Mill se déclare redevable à Mistress Taylor de la forme « pratique » qu'il a donnée à ses *Principles* et qui en a fait le succès ; il lui renvoie aussi, et pour la même raison, le succès de son écrit sur l'émancipation des femmes [7].

1. J. St. Mill affirme très énergiquement ces idées dans son écrit, *On liberty* (1859).
2. *Auguste Comte et le positivisme*, trad. Caz. ; *Revue des deux mondes*. 1866, IV, 845 et suiv.
3. *Selbstbiographie*, 221.
4. *Ibid.*, 193.
5. *Ibid.*, 194.
6. Bluntschli : *Deutsches Staatswörterbuch*, tom. VI (1861), p. 631.
7. *Selbstbiographie*, 201, 221.

96. — Psychologie et logique. — Par cela même qu'il voit dans la psychologie et dans la logique des sciences spéciales, St. Mill se montre en désaccord avec les idées d'Aug. Comte. Il se prononce aussi très vivement contre les théories de Comte sur l'observation interne[1]. Il le blâme avec raison de n'avoir pas une seule fois tenté d'établir les conditions d'un procédé de démonstration. Mais il se déclare, d'ailleurs, partisan de la « méthode positive » dont le véritable maître est Aug. Comte[2], et, dans sa manière de traiter les méthodes des recherches scientifiques, il s'approprie souvent les procédés du fondateur du positivisme, et, en particulier, la « loi des trois états »[3].

Dans les problèmes de psychologie et de logique, J. St. Mill se place résolument sur le terrain de l'école anglaise du scepticisme empirique et de la philosophie de l'association. Notre croyance au monde extérieur, dit-il, n'est pas « intuitive » (par une vue immédiate) ; c'est un « produit acquis »[4]. Notre expérience immédiate ne s'étend qu'à notre conscience[5] (impressions actuelles [emotional or sensitive feelings], souvenir des sensations passées, attente des sensations à venir). Ces sensations se combinent en nous, quand les phénomènes correspondants se présentent fréquemment et sans discontinuité, de manière à former une représentation complexe telle qu'un de ses éléments amène nécessairement les autres à sa suite (association indissoluble). C'est en de telles associations que consistent nos notions ou représentations du monde extérieur. En vertu de cette association, notre conviction de la coexistence des phénomènes nous « pa-

1. *August Comte and the positivism*, 67 et suiv.
2. *Ibid.*, p. 4.
3. *System of logic*, VI, ch. X, § 8.
4. *Examination of Sir W. Hamilton's philosophy*, ch. XI, 1889, p. 225.
5. *System of logic*, I, III, §. 3 ; IV, I, §. 2 ; *Examination* etc..., ch. IX (163, 179).

rait » intuitive, tandis qu'elle n'est en réalité qu'un produit de l'expérience[1]. Cette théorie de notre croyance au monde extérieur, Mill la nomme « psychologique », par opposition à la théorie « introspective » de W. Hamilton[2].

Conformément à cette théorie psychologique, reprend St. Mill, notre représentation du monde ne comprend pas autre chose que des sensations réelles, respectivement possibles et groupées par les lois d'association. Les « possibilités » des sensations sont permanentes, tandis que les sensations réelles changent. Voilà sur quoi se fondent nos notions de substance, de matière, de corps et d'esprit. Les possibilités permanentes des sensations nous conduisent à la notion de substance ; les sensations réelles, par leurs modifications, nous donnent la notion d'accident. Dans la trame de notre conscience (thread of consciousness)[3], la matière est dans la « possibilité permanente de la sensation » (permanent possibility of sensation)[4], l'esprit est la « possibilité permanente des états de conscience » ou simplement « la série de nos sensations » (series of our sensations to which must now be added our internal feelings)[5]. Dans les corps, Mill voit uniquement les « causes externes inconnues dont nous tirons nos sensations » ; et dans l'esprit, « les récipients ou percipients inconnus de ces mêmes sensations »[6]. Pour lui, les propriétés des corps ne sont autre chose que nos sensations ; et même l'analogie que nous croyons percevoir en eux, n'est qu'un état de notre conscience[7]. Le fait

1. *Examination of Sir W. Hamilton's philosophy*, ch. XI (226).
2. *Ibid.*, ch. IX et XI (179, 225).
3. *System of logic*, I, III, § 8 ; *Examination* etc..., ch. XII (247) ; App. (260, 263).
4. *Examination* etc..., ch. XI (233).
5. *Ibid.*, ch. XII (241, 242, 263).
6. *System of logic*, I, III, § 8.
7. *Ibid.*, I, III, §§. 9, 10.

sur lequel repose l'affirmation que le corps existe n'est qu'un assoupissement de toutes les possibilités des sensations qui s'y rapportent[1].

En vertu de sa théorie de la connaissance qui est à la fois la théorie sensualiste et la théorie d'association, Mill nie toutes les notions universelles et l'abstraction proprement dite[2]. Nous ne percevons pas, dit-il, un attribut indépendamment des autres ; nous le percevons simplement « en tant que par son union avec les autres il forme l'idée d'un objet individuel ». Cependant, nous avons la faculté de diriger notre attention sur un attribut en particulier, de telle manière que les autres attributs échappent à notre conscience ; et, par là, nous pouvons donner occasion à un procédé dans lequel ces parties d'une notion concrète, d'après la loi d'association, sont seules déterminatives. Cette abstraction que l'on fait ainsi des autres éléments de la notion, facilite l'introduction de signes, images ou mots, qui expriment ces parties déterminées : ce sont surtout les noms d'espèces, établissant une « association » artificielle entre des objets qui possèdent les attributs désignés par les noms d'espèces[3]. « L'espèce n'est absolument pas autre chose qu'un nombre indéterminé d'individus désignés par un nom qui leur est commun »[4].

Pressé par les objections de Spencer, St. Mill déclare que le nom commun « homme » ne désigne point l'unique sensation d'un homme unique, mais le « type général des sensations dérivées de tous les hommes et la puissance

1. *Examination* etc..., ch. XIII. App. (256) : « This dormancy of all the possibilities, while, as real possibilities guaranteeing one another, they continue to exist, constitutes, on the psychological theory, the fact which is at the bottom of the assertion that the body is in existence when we are not perceiving it ».

2. *Examination of Sir W. Hamilton's philosophy*, ch. XVII (380 et suiv.) ; *System of logic*, IV, II.

3. *Examination*, ch. XVII (393 et suiv., 409).

4. *System of logic*, I, V, §. 3.

d'énoncer des sensations de ce type ». Pas plus que Spencer, ajoute-t-il, il n'admet l'existence objective des attributs : les attributs sont plutôt des manières particulières de désigner les sensations ou notre attente des sensations par rapport à un objet extérieur qui les produit[1]. Pour lui, les véritables objets de notre pensée sont les phénomènes, et non les noumènes. Notre pensée est donc vraie lorsqu'elle correspond aux phénomènes, que les lois de la pensée répondent ou ne répondent pas aux lois de l'existence absolue[2].

D'après ces théories sur les idées universelles, St. Mill ajoute que, dans une proposition, le prédicat n'exprime pas une idée spécifique, mais seulement un attribut concret contenu dans le sujet[3], et que tout procédé de démonstration repose sur l'induction[4]. La notion même de cause et d'effet qui est « la racine de toute induction »[5], Mill l'explique d'après le procédé des autres empiriques anglais, c'est-à-dire par l'association successive. Qu'une chose en suive une autre absolument et invariablement, nous la regardons comme l'effet de cette chose[6]. Quant aux causes finales ou ontologiques, St. Mill en fait complètement abstraction[7]. Il nomme sa logique la *Logic of truth or evidence* par opposition à la *Logic of consistency*, qui jusqu'ici a prévalu[8].

1. *System of logic*, II, II, §. 3, not.
2. *Examination etc.*, ch. XXI (495).
3. *Ibid.*, ch. XVIII (436) ; XXII (497).
4. *System of logic*, II, III, §. 7.
5. *Ibid.*, III, V, §. 2.
6. « We may define the cause of a phenomenon to be the antecedent or the concurrence of antecedents, on which it is invariably and unconditionally the consequent ». *System of logic*, III, V, §. 6 ; *Examination of Sir W. Hamilton's philosophy*, ch. XVI (377) ; ch. XI (230).
7. *System of logic*, III, V, §. 2
8. *Examination etc.*, ch. XX (478) ; *System of logic*, Intr., §. 7, not.

97. — Morale. — En morale, St. Mill adopta de bonne heure l'utilitarisme [1]; et, en 1882, il fondait, avec quelques amis de son âge, une « Société utilitaire » : c'est même ainsi que le mot utilitaire, « utilitarien », est entré dans le langage courant [2]. Il fait consister le but des actes moraux dans l'utilité ou dans « la plus grande félicité » [3] ; mais cette félicité est le plus grand bien-être possible de tous les participants [4], et elle doit être procurée par les efforts de chacun en harmonie avec le tout [5]. La sanction de cette règle de la moralité est dans « l'association du sentiment du devoir avec l'utilité » ; elle provient de l'expérience qui montre que les actes conformes à cette règle sont seuls utiles, tandis que les autres sont nuisibles [6]. Ceux qui voudraient révoquer en doute l'efficacité d'une telle sanction, St. Mill les renvoie au *Système de politique positive* [7], révélant ainsi l'étroite parenté de sa morale avec celle d'Aug. Comte. Sur la question de la liberté de l'homme et de la responsabilité, les opinions de St. Mill sont celles du Maître [8].

98. — Religion. — Dans ses premiers écrits, St. Mill demeura fidèle aux idées que son père lui avait, dès l'enfance, inspirées sur la religion [9]. Il la regardait donc non seulement comme une erreur, mais comme un mal. L'utilitarisme lui tenait lieu de toute religion. Mais, dans ses Essais posthumes, on ne retrouve plus en lui l'agnostique convaincu qu'il nous avait habitués à voir [10]. Dans un

1. *Selbstbiographie*, 55.
2. *Ibid*, 65.
3. *Das Nützklichkeitsprincip.* (Ges. Werke. Uebers. Leipzig. Tom. I, 134, 139).
4. *Ibid.*, 145.
5. *Ibid.*, 146.
6. *Ibid.*, 161, 172.
7. *Ibid.*, 164.
8. *Examination etc.*, ch. XXVI (564 et suiv.)
9. *Selbstbiographie*, 35 et suiv.
10. *Mind*, 1880, p. 103.

Essai sur le « Théisme », il dit même que l'existence de Dieu est vraisemblable et que l'ordre surnaturel ne doit pas être écarté si à la légère[1].

c. Courte critique des doctrines de St. Mill en psychologie et en logique.

99. — Les théories psychologiques et logiques de J. St. Mill, malgré les apparences d'une critique subtile, ne sont que sophismes enchevêtrés. Les notions et les conceptions y sont aussi fausses que les expressions qui les revêtent sont équivoques. Mill ne remarque pas qu'il se contredit continuellement lui-même, tout en reprochant aux autres leurs contradictions.

Un exemple concluant en faveur de notre assertion nous est fourni par le philosophe dans sa définition de la matière, définition capitale pour sa « théorie psychologique ». La matière ne doit être, d'après lui, que « la possibilité permanente de la sensation ». Mais, cette matière, St. Mill la regarde-t-il comme objective, comme existant hors de la conscience, ou bien n'y voit-il qu'une apparence, un « phénomène » purement subjectif? Sa manière de parler présente tantôt le premier sens, et tantôt le second. Sa définition de la matière est vague et embrouillée; elle est équivoque et contradictoire. Il faut en dire autant de presque toutes ses théories philosophiques. C'est une conséquence nécessaire du point

1. Mill, *Ueber Religion*. Drei Essays. (Uebers.; Berlin, 1875); 142 et suiv.; 199 et suiv.

de vue sceptico-idéaliste où l'auteur s'est placé, puisque ce point de vue est déjà par lui-même plein de contradictions. On ne peut révoquer en doute la réalité objective du monde extérieur, sans affirmer de plus d'une manière, par les principes mis en avant pour établir le doute et par ses efforts pour le soutenir, une foi invincible à la réalité objective. On ne peut nier l'existence des « idées universelles », on ne peut en examiner la signification, sans se servir continuellement de ces mêmes idées universelles. La preuve, c'est que St. Mill, poussé dans ses retranchements par H. Spencer, se voit contraint d'admettre que son « type général » de la sensation est une notion qui renferme sous elle un grand nombre d'individus et même tous les individus d'une espèce.

Notre jugement est d'ailleurs confirmé par W. Stanley Jevons qui a consacré vingt ans de sa vie à étudier les œuvres de Mill et qui, durant quatorze ans, s'est vu obligé de les discuter dans son cours de philosophie à l'Université de Londres.

« Pour ma part », dit-il, « je ne puis davantage porter en silence l'immense oppression, le cauchemar d'une mauvaise logique et d'une mauvaisé philosophie, qu'on éprouve dans l'étude des œuvres de Mill. Il n'est presque pas de sujet d'une importance un peu générale... sur lequel il ne se soit prononcé de la manière la plus formelle ; et ses décisions sont tenues par ses admirateurs pour les oracles d'un esprit parfaitement sage et logique... D'une manière ou de l'autre, la raison de Mill est en défaut. Que la cause en soit dans

l'éducation impitoyable que son père lui a donnée dès l'enfance, ou dans la préoccupation qui, durant toute sa vie, lui a fait chercher une conciliation entre une fausse philosophie empirique et la vérité contraire, il n'en demeure pas moins que l'esprit de St. Mill est absolument illogique. Le sophisme est parfois si embrouillé dans ses livres, qu'il faut un grand effort d'esprit pour en découvrir le nœud... Pendant les dix dernières années j'ai acquis de plus en plus la conviction que la réputation de Mill a nui considérablement à la cause de la philosophie et d'une saine éducation intellectuelle. Rien, en effet, ne saurait être plus nuisible que ces œuvres dénuées de toute logique, mais imposées aux étudiants et aux professeurs par la réputation de leur auteur; rien de plus nuisible que l'influence exercée sur les Universités par l'école de St. Mill »[1].

Victor Brochard est d'accord avec Stanley Jevons : « Proscrire l'universel », dit-il, « c'est introduire dans la pensée le désordre et l'anarchie. Ce n'est pas, comme on le dit, réaliser un progrès ; c'est revenir en arrière et ramener l'intelligence à ses formes inférieures... La logique croit se sauver en s'affranchissant de l'universel, elle se perd. Son alliance avec l'empirisme la tue, et c'est la faute capitale de St. Mill d'avoir voulu concilier ces choses inconciliables »[2].

1. *Contemporary Review*, décembre 1877, 168 et suiv.; voir aussi *Revue philosophique*, 1881, II, 450 et suiv.
2. *Revue philosophique*, ibid., p. 614.

J. Veicht affirme à son tour, dans sa monographie intitulée *Hamilton* (Londres, Blackwood, 1882), que St. Mill n'a jamais bien compris ce philosophe qu'il se permet de « houspiller ».

W. S. Jevons entreprend, en outre, de démontrer que, dans toutes les questions importantes, Mill s'est mis en pleine contradiction avec lui-même et que, dans la logique en particulier, il a confondu toutes les notions.

B. Herbert Spencer (né en 1820).

Herbert Spencer est, avec J. St. Mill, le principal représentant du mouvement positiviste-agnostique indépendant en Angleterre et à l'étranger. Dans ces dernières années, il a même éclipsé son rival. Il n'est peut-être pas un seul de nos « philosophes » modernes dont la réputation soit plus grande et — pourrions-nous ajouter — moins méritée. Pour nous borner aux jugements portés à son sujet par les plus célèbres représentants de la science irréligieuse, citons ce passage de St. Mill : « Spencer est l'un de ces hommes bien peu nombreux que l'on peut mettre sur le même rang qu'Aug. Comte, soit pour la profondeur et l'étendue vraiment encyclopédique de ses connaissances, soit pour ses facultés de conception et d'organisation systématique »[1]. Darwin s'exprime ainsi : « Je soupçonne que plus tard, il (Spencer) sera regardé comme étant de beau-

1. *Auguste Comte et le positivisme* ; éd. franç., p. 4.

coup le premier des philosophes contemporains en Angleterre ; peut-être le comparera-t-on aux plus grands philosophes qui aient jamais vécu »[1]. Lewes écrit à son tour : « Ce dernier écrivain (Spencer) gagne chaque jour en influence... Jamais peut-être nous n'avons eu un penseur doué d'un plus grand génie »[2]. Th. Ribot salue dans Spencer un esprit créateur et génial[3]. Siciliani le nomme tout simplement « le philosophe des deux mondes »[4] etc., etc...

Spencer doit ce succès éphémère et presque sans exemple à une circonstance particulière : il a su s'accommoder à la mode qui règne aujourd'hui dans les sciences, et il a fait de la doctrine de l'évolution l'alpha et l'oméga de sa philosophie.

Il divise toutes les réalités en « connaissable » et « inconnaissable » (knowable and unknowable). Les phénomènes constituent le connaissable ; tout le reste, c'est l'inconnaissable. Il voit dans ce dernier la « réalité absolue » entièrement insaisissable, « l'énergie infinie » qui « se manifeste dans les phénomènes » et « dont tout procède ». Grâce à cet « inconnaissable », il croit donner une satisfaction suffisante aux légitimes

1. « I suspect that hereafter he will be looked at as by for the greatest living philosopher in England ; perhaps equal to any that have lived ». (*The life and letters of Ch. Darwin.* (London, 1888 ; III, p. 120).
2. *Geschichte der Philosophie*, tom II (1876), p. 809.
3. *Psychologie anglaise*, 3e édit. (1881), p. 161.
4. *Rivoluzione e pedagogia* (1882), p. 19.

prétentions des religions, et supprimer tout sujet de conflit entre la science et la religion.

Il cherche à expliquer le « connaissable » dans tous les ordres de phénomènes (astronomie, cosmogonie et géogonie, biologie, psychologie et sociologie), par une seule et même loi d'évolution qui règle et domine tout. D'après lui, les phénomènes des ordres supérieurs et ceux des ordres inférieurs ne diffèrent que par le degré de complexité ou de spécialisation.

En psychologie, il est partisan de la théorie de l'association ; sa doctrine de la connaissance est un « réalisme transfiguré » (transfigured realism); sa morale est l'utilitarisme « rationnel » (fondé sur la doctrine de l'évolution).

a. *Remarques préliminaires.*

100. — Biographie. — Principales œuvres de Spencer. — Herbert Spencer (né en 1820) fut d'abord ingénieur. Plus tard il entra dans le journalisme et collabora à la *Westminster Review* et à l'*Edinburgh Review*. Enfin, à partir de 1860, il s'occupa exclusivement de travaux philosophiques. Comme Aug. Comte, il entreprit d'établir un système complet de philosophie « scientifique ». Son principal ouvrage, dont il publia le plan en 1860, est intitulé : *System of synthetic philosophy*. Voici les volumes qui ont paru jusqu'ici : Vol. I : *First principles* (1860-62); Vol. II et III : *The principles of biology* (1863-67) ; Vol. IV et V : *The principles of psychology* (1855) ; Vol. VI, VII et VIII : *The principles of sociology* (1876-1882). Les volumes IX et X qui devaient porter ce titre : *The principles of morality*, ont été remplacés par l'ouvrage intitulé : *The data of ethics* (1879). En 1889, Collins a publié un abrégé de la philosophie de Spencer (F. Howard

Collins : *An epitome of the synthetic philosophy with a preface by H. Spencer.* 571 pp.).

101. — La doctrine de Spencer dans ses rapports avec celle d'Aug. Comte. — Spencer lui-même s'est clairement exprimé à ce sujet dans un de ses essais : *The classification of sciences, to which are added reasons for dissenting from the philosophy of M. Comte* (1864) [1], et dans plusieurs articles parus dans diverses revues anglaises. Nous avons déjà dit quelque chose de la controverse soulevée à propos des rapports de l'auteur des *Principes de psychologie* avec Aug. Comte [2]. Il est hors de doute que par les principes de son système (faire de l'inconnaissable le fondement positif, absolu de tous les phénomènes et ramener tous les phénomènes à une seule loi, la loi d'évolution), Spencer est en contradiction avec Aug. Comte. D'un autre côté, il n'est pas moins certain que, par sa division de l'être en « connaissable » et en « inconnaissable », par ses efforts pour ramener tout le connaissable, c'est-à-dire tous les phénomènes à une loi unique, il se rattache étroitement à la théorie fondamentale de la philosophie de Comte. En excluant l'inconnaissable du domaine de la philosophie, Comte ne le niait pas formellement : au contraire, il avouait implicitement que l'inconnaissable est une réalité [3]. En faisant de la réduction de tous les phénomènes à une loi commune l'idéal des investigations philosophiques, il pouvait douter de la possibilité de réa-

1. Cet écrit se trouve dans les *Essays, scientific, political and speculative* (4e édit. 1888), vol. III.

2. Voir Gruber : *Aug. Comte, fondateur du positivisme ; sa vie, sa doctrine*, pp. 7 et 8.

3. Spencer dit, et non sans raison : « *To say that we cannot know the Absolute, is by implication to affirm that there is an Absolute* » (*First principles*, § 26). Pour lui, la principale différence entre son système et celui de Comte se réduit à ceci que son agnosticisme à lui est *positif*, tandis que l'agnosticisme de Comte est *négatif* (*Nineteenth Century*, 1884, July, p. 7).

liser cet idéal ; mais il n'en provoquait pas moins, par là même, des tentatives en ce sens. Aussi le positiviste évolutionniste italien, S. F. de Dominicis, ne voit-il, dans la doctrine de l'évolution, qu'une « forme plus avancée du positivisme de Comte » [1].

Par les deux dogmes fondamentaux de sa philosophie, Spencer répond, dans une large mesure, à une autre aspiration du positivisme, puisqu'il ne voit dans la valeur relative de tous les systèmes religieux, moraux et politiques du passé, que les phases diverses d'une seule et même évolution générale, et qu'il cherche par son propre système, à les ramener à une synthèse plus haute. La division même de sa philosophie, et la méthode physico-psychologique qu'il emploie de préférence dans les parties les plus importantes de la philosophie, c'est-à-dire dans celles qui traitent de la vie intellectuelle (psychologie, sociologie, morale), rappellent évidemment les théories et la méthode d'Aug. Comte. Il dit du reste lui-même : « Vrai ou faux, le système de Comte a incontestablement provoqué, chez beaucoup d'esprits, une profonde et salutaire transformation de la pensée ; et cette transformation il continuera à la provoquer chez beaucoup d'autres encore. Il est également incontestable que bon nombre de ceux qui ne partagent pas ses opinions philosophiques, n'ont pas laissé d'en subir l'influence très réelle par l'examen qu'ils en ont fait » [2]. Cette remarque sur l'influence exercée par la philosophie de Comte est fort juste.

b. Doctrine de Spencer.

Il faut remarquer d'abord que, tout en divisant sa doctrine en doctrine de l'inconnaissable et en doctrine du connaissable, Spencer fait cependant commencer la science, la philosophie proprement dite par le « connaissable ».

1. « Forma più progredita del positivismo » (de Comte). (*La doctrina dell' evoluzione.* 1881 ; t. II, pp. VII, 5, 18).
2. *Reasons for dissenting* ; l. c., p. 80.

I. Spencer et l'inconnaissable (unknowable).

102. Toutes les religions et tous les systèmes philosophiques, dit Spencer, s'accordent avec le sens commun (sensus communis), qui est comme leur base universelle, pour reconnaître un absolu inconnaissable, une réalité absolument inconcevable[1]. Cela se démontre *a posteriori* par l'examen des différents systèmes religieux[2] et philosophiques[3], aussi bien qu'*a priori*, par la nature même de l'intelligence[4]. Tous les systèmes religieux et scientifiques contiennent, par rapport à l' « inconcevable » qu'ils s'accordent à reconnaître, un principe commun de vérité[5]. La religion et la science apparaissent donc ainsi comme le pôle positif et comme le pôle négatif d'une seule et même pensée humaine : ce sont deux aspects différents d'un seul et même univers[6]. Les idées religieuses et scientifiques sont de purs symboles du réel : ils n'en sont pas la connaissance[7].

Toute tentative faite pour saisir l'existence réelle (par opposition aux phénomènes) est une contradiction, et aboutit au suicide intellectuel[8]. D'une part, donc, la religion doit admettre que l'absolu est entièrement inconnaissable ; elle doit se borner, avec une crainte toute

1. *First principles* (5th edit. 1884), §. 27. — Dans ses *Essays* (III, p. 293), il dit : « *Further it should be observed that this* Non-Relative (inconnaissable) *spoken of as a necessary complement to the* Relative, *is not spoken of as a conception, but as a* consciousness » ; c'est-à-dire que nous avons la conscience de l'inconnaissable, mais sans en avoir absolument aucune notion.
2. *First principles*, §. 11, suiv.
3. *Ibid.*, §. 21, suiv.
4. *Ibid.*, §. 22, suiv.
5. *Ibid.*, §. 35.
6. *Ibid.*, §. 7.
7. *Ibid.*, §. 22.
8. *Ibid.*, §. 31.

religieuse, à une définition approximative de l'absolu[1] ; — et, d'autre part, la science doit avouer que ses explications n'ont qu'une valeur purement approximative et relative ; elle doit reconnaître le caractère surnaturel du principe suprême de toutes les réalités naturelles[2]. Le conflit entre la religion et la science est ainsi résolu. Pour arriver à ce but, il faut l'esprit de tolérance[3]. D'après ces principes, la controverse entre le spiritualisme et le matérialisme est une querelle de mots absolument vaine et inintelligible[4]. Tout connaissable n'est qu'une manifestation de l'inconnaissable partout présent. Nos notions d'esprit, de corps, de mouvement etc., sont simplement des symboles de cette réalité suprême et très certaine[5].

1. *First principles*, §. 31.
2. *Ibid.*, §. 30.
3 *Ibid.*, §. 33.
4. *Ibid.*, §. 194, p. 555.
5. *Ibid.*, App., p. 581. — Dans le *Nineteenth Century* (janv. 1884), Spencer revient plus particulièrement sur cette idée, que le progrès de la science ne contrarie en rien le développement des sentiments religieux, dont la racine est l'admiration (de l'inconcevable), mais qu'elle le favorise au contraire en revêtant de nouveaux symboles concrets l'objet même de la religion (l'inconnaissable). Il conclut ainsi : « And this feeling (admiration) is not likely to be decreased but to be increased by that analysis of knowledge, which while forcing him to agnosticism, yet continually prompts him to imagine some solution of the great enigma which he knows cannot be solved. Especially must this be so when he remembers that the very notions, beginning and end, cause and purpose, are relative notions belonging to human thought *which are probably irrelevant to the Ultimate Reality* transcending human thought ; and when though suspecting that « explanation » is a word without meaning when applied to this Ultimate Reality, he yet feels compelled to

II. Spencer et le connaissable.

103. — Notions fondamentales et principes fondamentaux. — Par opposition au « savoir » qui n'est qu'une « connaissance non encore ramenée à l'unité », et à la « science » qui est une « connaissance partiellement ramenée à l'unité », Spencer définit la philosophie, « la connaissance parfaitement une [1] ». La philosophie a pour objet « les manifestations de l'inconnaissable, dont les divisions capitales sont le moi et le non-moi [2] ». Les conditions immuables de l'existence des manifestations objectives de l'inconnaissable, sont la matière, le mouvement et la force. L'espace et le temps leur correspondent comme conditions immuables des manifestations subjectives [3]. La matière est indestructible [4] ; le mouvement ne cesse pas [5] ; la force subsiste toujours [6]. La force, cependant, est dans un état de « transformation continuelle [7] ; il se fait continuellement une répartition différente de la matière et du mouvement » [8]. L'univers entier comme l'individu isolé sont dans un grand processus universel

think there must be an explanation. But amid the mysteries which become the more mysterious the more they are thought about, there will remain the *one absolute certainty*, that he is ever in presence of *an Infinite and Eternal Energy, from which all things proceed* ». — Cet article se trouve aussi dans la *Revue philos.*, 1884. I, p. 1, suiv.

1. *First principles*, §. 37.
2. *Ibid.*, §. 45.
3. *Ibid.*, §. 46, suiv., §. 51.
4. *Ibid.*, §. 52, suiv.
5. *Ibid.*, §. 55, suiv.
6. *Ibid.*, §. 58, suiv.
7. *Ibid* , §. 66, suiv.
8. *Ibid.*, §. 74, suiv.; *The principles of biology*, I, §. 169 ; *The principles of psychology*, I, §. 7, etc..

d'évolution et de résolution (concentration et dispersion, intégration et désintégration)[1].

La formule exacte et complète de la loi d'évolution est celle-ci : « L'évolution est l'intégration de la matière et la dispersion correspondante du mouvement, pendant que la matière passe d'une homogénéité indéfinie, incohérente, à une hétérogénéité définie, cohérente, et que le mouvement conservé éprouve une transformation correspondante »[2]. L'être homogène perd bientôt l'état d'équilibre, parce qu'il est en équilibre instable[3]. La force se résout en rencontrant la matière ; ses effets se multiplient[4]. De là, une division (différenciation) de la matière[5]. Et ainsi s'accomplit le passage de l'homogénéité indéfinie à une hétérogénéité définie[6]. De la différenciation résulte aussi l'accommodation entre le divisé et le milieu environnant, parce que l'équilibre instable entre deux équilibres stables est soumis à un nombre indéfini de changements[7]. La cessation de ces adaptations dans l'état de repos parfait, serait « la mort de l'univers »[8]. Mais comme, de fait, la persistance de la force nous contraint d'admettre que « l'arrivée à telle ou telle période de ce rythme immense (du mouvement dans l'univers) détermine en même temps les conditions dans lesquelles un mouvement contraire doit commencer », « nous ne pouvons plus regarder la

1. *First principles*, §. 93, suiv., 177, suiv. — Spencer avoue qu'il a été conduit à sa loi de l'évolution (1852) par la formule de C. E. von Baer : « Evolution de l'organisme passant de l'état d'homogénéité à l'état de non-homogénéité ». (*First principles*, §. 119 ; *Essays*, III, p. 78). Il a étendu l'application de cette formule à tous les êtres.

2. *Ibid.*, §. 145.

3. *Ibid.*, §. 149, suiv.

4. *Ibid.*, §. 156.

5. *Ibid.*, §. 163, suiv.

6. *Ibid.*, §. 169.

7. *Ibid.*, §. 170, suiv.

8. *Ibid.*, §. 176. §. 179.

création visible comme ayant un commencement ou une fin déterminée, ou comme formant un tout particulier. Il faut la prendre dans sa dépendance du passé et de l'avenir, et la force, qui se révèle dans l'univers, appartient à la même catégorie que l'espace et le temps, puisque la pensée ne peut lui assigner de limites »[1]. « L'histoire complète et parfaite d'une chose doit la saisir dans son origine hors de l'imperceptible (homogène primitif parfait) et dans son retour à l'imperceptible »[2]. Cette loi d'évolution s'applique à toutes les catégories des êtres, au système solaire et à notre globe, comme à la biologie, à la psychologie, à la sociologie (et à la morale)[3].

104. – Biologie. — Spencer a écrit sa biologie avec l'aide de Huxley et de Hooker. Les chapitres les plus caractéristiques sont ceux sur « l'hypothèse de la création des espèces » et sur « l'hypothèse de l'évolution ». L'hypothèse de la création[4], dit Spencer, apparait déjà comme de peu de valeur par son origine même : elle est née à une époque de ténèbres, où le niveau de l'évolution intellectuelle était fort bas[5]. Elle manque de toute base expérimentale, puisque personne n'a jamais vu la création d'une espèce. Elle est absurde, puisque sa notion suppose « l'établissement d'une relation entre le néant et l'être, c'est-à-dire une relation impossible »[6]. Elle est contraire à la dignité de Dieu, parce que ces millions de manifestations de la toute-puissance, existant sans qu'il y ait parmi elles une créature intelligente pour les voir, et l'emploi de la puissance créatrice produisant tant d'espèces d'une valeur au moins douteuse (parasites) etc.., se concilient mal avec une juste notion de Dieu[7].

1. *First principles*, §. 182, 190.
2. *Ibid.*, §. 93.
3. *Ibid.*, §. 107, §. 187.
4. *The principles of biology*, I, §. 110, suiv. 115, 171.
5. *Ibid.*, I, §. 110, 111.
6. *Ibid.*, I, §. 112.
7. *Ibid.*, I, §. 113, 114. — Spencer oublie ici que l'observation immédiate n'est pas le seul moyen de s'assurer

Quant à l'évolution de l'organisme, Spencer adopte la formule : *Survival of the fittest* (survivance du plus apte). Il admet aussi l'hypothèse darwiniste de la « sélection naturelle » ou de la conservation des « races les mieux favorisées dans la lutte pour l'existence »[1]. Ces deux processus amènent l'équilibration indirecte entre les fonctions de l'organisme et le milieu environnant, entre « la constitution et les conditions de la vie », de même que l'adaptation produit l'équilibration directe[2].

105. — Psychologie. — Spencer divise la psychologie en psychologie *objective*, qui s'occupe du côté psychologique et s'appuie sur l'observation externe, et en psychologie *subjective*, qui étudie le côté psychique et repose sur l'observation interne[3]. L'évolution de l'esprit s'accomplit en corrélation parfaite avec celle du système nerveux[4], et d'après la même loi générale d'évolution. Ce-

---

de l'existence d'un fait. L'impossibilité de concevoir l'existence là où il n'y avait auparavant que le néant, prouverait tout au plus l'insuffisance de la théorie de Spencer. D'ailleurs la manière dont l'auteur s'exprime permet de douter qu'il ait une idée exacte de la notion chrétienne de la création. Longtemps avant l'apparition de Spencer, les théologiens catholiques ont répondu à l'objection tirée de la dignité de Dieu. Quant à ce qui concerne « l'origine » de la notion de création, un homme qui prétend, comme Spencer, connaître si bien les opinions religieuses des peuples, devrait savoir que cette notion n'a pu se former qu'à une époque où l'évolution religieuse était déjà à un niveau très élevé. Elle ne rentre donc pas au nombre des notions « religieuses originelles », au sens de Spencer, c'est-à-dire au nombre des notions primitives, imparfaites, qui représentent une époque imparfaite d'évolution religieuse.

1. *The principles of biology*, I, §. 165, suiv.
2. *Ibid.*, I, §. 160, 164 et suiv.
3. *The principles of psychology*, I, §. 56 ; II, §. 475, *a*.
4. *Ibid.*, I, §. 7, 17, 41, suiv.; 75, suiv.; 243, suiv.; 268.

pendant « rien ne permet d'assimiler l'esprit et le mouvement » ; on ne peut affirmer qu'un parallélisme entre des faits physiques déterminés et l'évolution psychique correspondante[1].

Les matériaux qui concourent a la formation de l'esprit, sont les sensations (*feelings*)[2]. Une sensation est « l'intégration d'une série d'ébranlements nerveux ». Par l'intégration de sensations simples on arrive aux sensations composées, etc. L'intelligence, à son niveau le plus bas, est « la sensibilité obscure ». Par l'évolution progressive du système nerveux et par la formation de centres nerveux, on arrive à la différenciation et à la précision des agrégats de sensations[3]. Donc « le développement de l'esprit est fondamentalement une intégration croissante de sensations à des degrés de plus en plus élevés, en même temps qu'il en résulte une hétérogénéité et une détermination croissante »[4]. Dans toute l'évolution intellectuelle, l'association[5] joue un grand rôle. L'association des sensations et leurs rapports entre elles par espèces, par classes, par groupes, etc., correspondent à la disposition générale des structures nerveuses dans leurs grandes divisions et leurs subdivisions[6]. La loi de l'association est que toute sensation isolée, tout rapport entre des sensations, forment, au moment même de leur apparition, un agrégat avec les sensations éprouvées dans le passé[7].

L'intellect (adaptation de l'organisme animal ou adaptation psychique) est, d'après Spencer, « la forme des sensations ». Il ne comprend que les éléments relatifs de l'esprit[8]. Plus l'intellect se développe, plus l'ordre supé-

1. *The principles of psychology*, I, §. 41-51 ; 62, 63, 179, 272.
2. *Ibid.*, I. §. 64, suiv.; §. 209, suiv.
3. *Ibid.*, I, §. 75.
4. *Ibid.*, I, §. 76.
5. *Ibid*, I, §. 111, suiv.
6. *Ibid.*, I, §. 116, 121.
7. *Ibid.*, I, §. 115, 120.
8. *Ibid.*, I, §. 76.

rieur des modifications qui constituent la vie mentale, se différencie graduellement de l'ordre inférieur des modifications qui constituent la vie corporelle, et prend décidément la disposition par séries[1]. La loi de l'intellect peut se formuler ainsi : « la persistance du lien entre les états de conscience est proportionnelle à la persistance du lien entre les agents auxquels ils correspondent » — de même que les relations entre les objets extérieurs, attributs, actes, etc., ainsi les rapports entre les états de conscience correspondants peuvent être de degrés fort différents, depuis le nécessaire jusqu'au simple hasard[2]. Le développement de l'intelligence dépend en grande partie de la loi suivante : « Quand deux états psychiques se présentent dans un ordre de succession immédiate, il se produit un effet tel que, si le premier de ces deux états se présente de nouveau, le second aura une tendance à se présenter aussi[3] ».

La forme la plus primitive de l'adaptation psychique est la simple action réflexe[4]. L'instinct est une action réflexe composée[5]. La complication croissante des correspondances nécessite, d'un côté, une transition des actions automatiques aux actions non automatiques, et, d'un autre côté, la division du processus par lequel les correspondances psychiques ont été formées[6]. Alors naît la mémoire, lorsque (dans le but de l'adaptation) des sensations et des idées se réveillent, qui, dans des circonstances antérieures, se sont trouvées liées à tel ou tel état de conscience[7]. La raison n'est qu'une forme plus complexe de l'instinct. L'acte rationnel sort de l'acte instinctif lui-même, lorsque ce dernier devient trop complexe pour

1. *The principles of psychology*, I, §. 181.
2. *Ibid.*, I, §. 183, suiv.
3. *Ibid.*, I, §. 189.
4. *Ibid.*, I, §. 191.
5 *Ibid.*, I, §. 194.
6. *Ibid.*, I, §. 198, 199.
7. *Ibid.*, I. §. 200. suiv.

rester parfaitement automatique. Que l'acte rationnel se reproduise souvent, il redeviendra instinctif [1]. L'expérience se transmet comme un héritage des précédents organismes. « Le cerveau humain est comme un registre organisé où sont inscrites les sensations infiniment nombreuses éprouvées durant l'évolution de la vie, ou plutôt durant l'évolution de cette série d'organismes qui ont enfin abouti à l'organisme humain » [2].

Enfin quand l'activité psychique n'est pas parfaitement automatique, apparaissent le sentiment et la volonté. Au souvenir de modifications psychiques se joint « un désir d'éprouver de nouveau ces modifications » [3]. Ce désir, lorsqu'il est conscient, s'appelle volonté [4]. La conscience suppose une modification et le passage d'un état à un autre [5].

Parmi les autres théories psychologiques de Spencer, signalons encore sa doctrine sur le raisonnement, sur l'objectivité de la connaissance, sur le criterium de la certitude.

Spencer rejette le syllogisme comme une « impossibilité psychologique » [6], parce qu'une *petitio principii* est renfermée dans la *majeure*. « Tout raisonnement établit indirectement un rapport défini entre deux choses, par un processus qui consiste à établir un rapport défini entre deux rapports définis ». Une raison n'est qu'une classification de rapports [7]. Entre raisonner, classer, nommer, reconnaître, percevoir, il y a rapport intime et réciprocité [8].

Dans sa théorie de la connaissance, Spencer professe ce

1. *The principles of psychology*, I. §. 205, 203, suiv.
2. *Ibid.*, I, §. 208 ; *Essays*, III, p. 332.
3. *Ibid.*, I. §. 213.
4. *Ibid.*, I, §. 218.
5. *Ibid.*, I, §. 211.
6. *Ibid.*, II, §. 305, 302, suiv.
7. *Ibid*, II, §. 309.
8. *Ibid.*, II, §. 310, suiv.

qu'il appelle un « réalisme transfiguré [1] », c'est-à-dire qu'il admet une certaine existence objective, qui se révèle sous de certaines conditions: mais il n'en aboutit pas moins à cette conclusion, que « cette existence et ces conditions ne sont pas autre chose pour nous que les corrélatifs inconnus de nos sensations et des relations qui existent entre nos sensations » [2]. La question du rapport entre le sujet et l'objet nous amène encore à conclure « que derrière toutes les manifestations, intérieures et extérieures, il y a une puissance cachée qui se révèle par ces manifestations... Toute sensation et toute pensée étant transitoire, et les objets eux-mêmes au milieu desquels la vie se passe, tendant sans cesse, quoique moins transitoires, à perdre plus ou moins rapidement leur individualité, nous voyons ainsi que l'unique chose permanente est l'inconnaissable réalité cachée sous toutes ces formes changeantes » [3].

Spencer était déjà arrivé à ce résultat, dans le premier volume de ses *Principes de psychologie* [4]: « Nous ne pouvons penser la matière que par les termes de l'esprit. Nous ne pouvons penser l'esprit que dans les termes de la matière. Quand nous avons poussé jusqu'aux limites extrêmes nos recherches de la matière, on nous renvoie à l'esprit pour trouver une réponse définitive ; et quand nous avons reçu de l'esprit cette réponse définitive, on nous renvoie à la matière pour y rencontrer l'explication de la réponse. Nous trouvons la valeur de x, dans les termes de y ; nous trouvons ensuite la valeur de y dans les termes de x; et nous pouvons procéder de la sorte indéfiniment sans approcher jamais d'une solution. L'antithèse du sujet et de l'objet, qui est et restera irréductible tant que la conscience durera, rend impossible toute connaissance de cette réalité dernière dans laquelle le sujet et

1. *The principles of psychology*, II, § 471.
2. *Ibid.*, II, §. 472, 475.
3. *Ibid.*, II, §. 475.
4. *Ibid.*. I, §. 272, 273.

l'objet sont unis. Et cela nous amène à cette conclusion certaine... que c'est une seule et même réalité qui se manifeste à nous subjectivement et objectivement ».

Ailleurs [1] Spencer fait observer que le « procédé circulaire en apparence », qui consiste à expliquer le sujet par l'objet et réciproquement, se justifie par cette raison, « *That it is a process of establishing* congruity *among our symbols* ». Ce procédé a pour but « de trouver un mode de symboliser les forces objectives et subjectives inconnues et de traiter ces symboles de telle sorte que tous nos actes soient bien dirigés. Cette juste direction consiste à nous mettre en état de prévoir quand, où et dans quelle mesure un de nos symboles ou une combinaison de nos symboles peut se rencontrer ». Cette explication est parfaitement d'accord avec cette théorie de Spencer, que le processus tout entier de la connaissance n'est qu'une phase plus complexe du processus général d'adaptation nécessité par les formes plus parfaites de la vie.

106. — Sociologie. — Spencer fait de l'action commune des parents dans le « soin de leurs jeunes », le préambule de l'évolution sociale. Mais celle-ci commence à proprement parler avec l'action coordonnée d'individus nombreux (animaux vivant en société, insectes, oiseaux, mammifères) [2]. L'évolution sociale suit exactement la marche de l'évolution organique. La société, dans sa structure et dans ses fonctions, est un organisme sans cesse progressant en différenciation [3]. Spencer affirme, il est vrai, qu'entre l'organisme social et l'organisme animal il n'établit qu'une « analogie restreinte » [4]; mais d'autre part, il pousse si loin cette analogie, qu'il ne désigne plus les institutions et les fonctions sociales que par des termes empruntés à la biologie. Ainsi il parle du système de nutrition, de répartition de la société, de son système régulateur [5]. Il

1. *Essays*, III, p. 288.
2. *The principles of sociology*, I, § 2, 3.
3. *Ibid.*, II, § 214, suiv.
4. *Ibid.*, II, § 269.
5. *The principles of sociology*, II, § 237 *a*, suiv.

compare la formation du mécanisme du gouvernement dans les États les plus développés, à l'évolution du système ganglionnaire sous l'action des centres cérébraux [1], etc...

Disons cependant quelques mots des théories de Spencer sur l'évolution des institutions sociales en particulier. Il voit l'origine des idées religieuses (âme, immortalité, spectres, esprits, dieux, Dieu), d'une part dans les idées que les hommes sans culture se forment en observant les divers états et les diverses formes d'inconscience (sommeil, syncope, etc.), et, d'autre part, dans la facilité avec laquelle les hommes qui vivent à l'état de nature confondent les songes avec la réalité. « Il est revenu à lui », dit-on de quelqu'un qui reprend conscience de lui-même. L'homme sans culture s'imagine que l'autre « moi » a disparu pendant ce temps, et qu'il est revenu ensuite. On se figure par analogie que la mort est une absence plus longue de cet autre « moi », qui reviendra un jour par la « résurrection ». A la suite de songes, d'hallucinations etc., le sauvage est convaincu qu'il a vu les spectres de ceux qui sont morts. La croyance aux esprits une fois admise, elle apparaît comme l'expédient le plus commode pour expliquer les phénomènes de la nature que le sauvage ne comprend pas. De là, le culte des ancêtres, le culte des esprits, le culte des dieux [2], etc.

Notre philosophe « préhistorique » des forêts vierges n'explique pas moins grossièrement l'origine du mariage et de la famille, de l'autorité, des lois et de la propriété. — Il cherche à faire du mariage et de la famille une forme plus haute des faits analogues qu'on peut observer chez les animaux [3]. — Il place l'origine de l'autorité dans l'habileté, l'adresse et la force extraordinaires de certains individus. Par ces qualités, que les hommes primitifs regardaient comme surnaturelles [4], des chefs se sont impo-

1. *The principles of sociology*, II, § 251.
2. *Ibid.*, I, § 69-205.
3. *Ibid.*, II, § 278-343.
4. *Ibid.*, III, § 465.

sés à leur respect. Les sortilèges et la « théorie des esprits », dont il a été question plus haut, ont confirmé aux yeux des sauvages la puissance que ces chefs tenaient de leurs qualités physiques et de leur race, et ont grandement contribué à faire croire à leur « origine divine »[1]. — Les lois sont, de leur nature, de simples sentences ou de simples maximes des ancêtres. L'idée de leur sainteté s'est formée par l'usage de consulter la volonté des dieux, dans les décisions importantes, en recourant aux sortilèges, aux oracles. Les lois ont semblé ainsi devenir l'expression d'une volonté divine[2]. — Quant à la propriété, Spencer en voit la notion première dans l'acte des animaux carnassiers saisissant leur proie[3].

Afin de donner au lecteur, par un exemple, une idée de la manière « primitive » — on pourrait presque dire « préhistorique » — dont les élucubrations sociologiques de notre philosophe des deux mondes sont assez souvent conçues, nous citons ici un passage emprunté à une étude publiée récemment par lui dans la Revue *Mind* (octobre 1890, pp. 449 et suiv.), sous ce titre: *The origin of music*. Il combat ici l'opinion de Darwin, que la musique, ce « langage développé des émotions », a exclusivement son origine dans les cris ou les sons que les animaux mâles font entendre pour attirer la femelle. Nous choisissons ce passage parce que tout lecteur est en état de contrôler par lui-même les faits « scientifiques » sur lesquels l'auteur s'appuie, et de juger, peut-être avec plus de compétence encore que Spencer, de la valeur des preuves. « A l'appui de la théorie de Darwin », dit-il, « on citera tout au plus le roucoulement du pigeon ; peut-être trouvera-t-on encore un argument en sa faveur dans le miaulement du chat, bien qu'il soit douteux pour moi que le chat pousse ces miaulements dans l'intention de charmer la chatte. Mais à coup sûr, le hurlement du chien n'a rien de commun avec la recherche de la femelle, pas plus que l'aboiement, qui

1. *The principles of sociology*, III, 474, 477, 478.
2. *Ibid.*, III, § 530.
3. *Ibid.*, III, § 536.

est l'expression de presque tous les sentiments. Parfois le porc grogne, parce qu'il est dans une attente agréable, parfois aussi parce qu'il est satisfait de manger ou encore parce qu'il éprouve un certain contentement à chercher sa nourriture. De même, les brebis bêlent sous l'impression de sentiments divers et d'ordinaire peu violents, plutôt sociaux ou maternels, que sexuels. Il faut en dire autant du mugissement des bêtes à cornes. Il en est de même pour les volailles. Les cris du canard ne prouvent autre chose qu'un bien être général; et ceux que les troupeaux d'oies poussent parfois semblent vouloir traduire un accès de sociabilité plutôt que tout autre sentiment. Le gloussement de la poule, qui après la ponte d'un œuf revet le caractère d'un chant de triomphe, est d'ordinaire une simple marque de contentement. Le chant du coq n'indique, en diverses circonstances, qu'un sentiment joyeux. En tout cas un excès d'énergie nerveuse doit se dépenser de quelque manière, et elle produit parfois une agitation de la queue, parfois une contraction des muscles vocaux »[1].

107. — Morale. — En morale, Spencer professe l'utilitarisme « rationnel », tandis que Mill est partisan de l'utilitarisme « empirique ». D'après Spencer, l'utilitarisme est rationnel, quand on fait rentrer les phénomènes moraux dans l'évolution générale[2]. Notre philosophe cherche donc successivement quelles conditions les actes humains doivent remplir pour être bien dirigés et, par conséquent, pour être des actes moraux, aux divers points de vue physique, biologique, psychologique et sociologique[3]. L'homme réalise l'idéal moral : au point de vue physique, lorsque « son équilibre mobile est parfait ou qu'il s'approche d'une façon extraordinaire de la perfection » ; — au point de vue biologique, lorsque « toutes ses fonctions sont arrivées à un degré tel qu'elles sont

1. *Mind*, 1890, p. 451.
2. *The data of ethics*, § 21, 24, suiv.
3. *Ibid.*, § 25-64.

convenablement adaptées aux conditions de l'existence »[1]; — au point de vue psychologique, lorsque le plaisir et la douleur, qui naissent des sentiments moraux, sont si bien devenus un attrait ou une répulsion, que l'on finit par faire le bien naturellement [2]; — au point de vue sociologique, quand les activités sociales sont arrivées à ce résultat, que la vie parfaite de l'individu favorise la perfection de la vie commune.

Aux yeux de Spencer, sa morale présente le précieux avantage de concilier et de fondre ensemble toutes les théories morales opposées [3]. D'après lui, tous les systèmes de morale sont relatifs, c'est-à-dire qu'ils étaient bons pour la période d'évolution où ils ont paru [4]. Le principal mérite de sa théorie, ajoute-t-il, c'est qu'elle représente le juste rapport qui existe entre l'égoïsme et l'altruisme. Entre eux, en effet, il établit une constante dépendance et et une action réciproque [5], de telle sorte cependant que l'égoïsme demeure la base [6]. La forme primitive de l'altruisme est « l'immolation des parents » pour se créer une postérité [7]. De même que, « dans la satisfaction des instincts paternels », les parents perdent la conscience de l'immolation « par leurs sacrifices altruistes en faveur des enfants », ainsi, avec le progrès de l'évolution sociale, les actes sociaux altruistes s'accompliront sous l'influence de la plus haute satisfaction égoïste [8]. L'abnégation disparaîtra de plus en plus [9] comme élément de l'acte moral, parce que cet acte lui-même constituera le plaisir le plus grand. En conséquence de cette théorie de Spencer, les actes absolument bons sont ceux qui n'apportent avec

1. *The data of ethics*, § 31.
2. *Ibid.*, § 41, 48.
3. *Ibid.*, § 63, 108.
4. *Ibid.*, §. 51.
5. *Ibid.*, §. 76, suiv.
6. *Ibid.*, §. 69.
7. *Ibid.*, §. 82.
8. *Ibid.*, § 93, suiv.
9. *Ibid.*, §. 112.

eux que la joie, dans leurs résultats médiats comme dans leurs résultats immédiats. Telles sont, par exemple, les œuvres d'un artiste de génie, dont les créations sont utiles à leur auteur en même temps qu'elles procurent aux autres de pures jouissances [1], etc.. etc...

108. — Classification des sciences. — Spencer divise ainsi les sciences : 1. Sciences qui traitent des « formes » sous lesquelles les phénomènes se révèlent à nous (sciences abstraites) ; — 2. Sciences qui ont pour objets les « phénomènes » eux mêmes. Parmi ces dernières, les unes considèrent les phénomènes dans leurs « éléments » (sciences abstraites-concrètes) ; les autres les envisagent dans leur « totalité » (sciences concrètes). — Au nombre des sciences abstraites, Spencer range la logique et les mathématiques ; au nombre des sciences abstraites-concrètes, la mécanique des masses et la mécanique moléculaire (mécanique, physique et chimie) ; au nombre des sciences concrètes, l'astronomie, l'astrogonie, la géogonie, la minéralogie, la météorologie, la géologie, la biologie. Cette dernière renferme la morphologie, la physiologie, la psychologie et la sociologie.

Cette divison paraît tout d'abord défectueuse par le sens particulier que Spencer donne au mot « abstrait ». Il applique, en effet, cette expression à un rapport « idéal » qui n'existe jamais parfaitement dans la réalité. Pour lui, par exemple, un mouvement parfaitement rectiligne est abstrait, un angle parfaitement droit est abstrait [2], etc.

C. Courte critique de la philosophie de Spencer

Pour se former un jugement sur la philosophie

1. *The data of ethics*. §. 103. — On trouvera une exposition détaillée et lumineuse de la morale de Spencer, dans le travail de Cathrein, intitulé : *Sittenlehre des Darwinismus* (Freiburg, Herder, 1885).

2. *Essays*, III, p. 9, suiv.

de Spencer, il suffit d'examiner les deux principes fondamentaux sur lesquels reposent ses diverses parties. D'après l'auteur, le connaissable n'est qu'une manifestation, une révélation de l'inconnaissable, de la réalité suprême absolument insaisissable qui se cache sous le connaissable. Tous les ordres de phénomènes, toutes les modifications et apparences qui se présentent à nous dans le connaissable, s'expliquent par une loi unique qui règle tout : la loi de l'évolution (survivance du plus apte et sélection naturelle). Ces deux principes du « Système de philosophie synthétique » pèchent tellement contre les règles les plus élémentaires de la philosophie, qu'on ne peut assez s'étonner que l'œuvre de Spencer ait été si bien accueillie par des critiques et des savants qui ne manquent pas d'ailleurs de talent.

109. — L'inconnaissable de Spencer est une monstruosité. — La doctrine de Spencer sur l'inconnaissable est, au point de vue philosophique, une véritable monstruosité. L'auteur affirme, d'une part, que tout connaissable est une « manifestation » de l'inconnaissable qui se « révèle » par là ; et, d'autre part, il nous dit que cet inconnaissable échappe absolument à notre connaissance. C'est là une contradiction évidente. Ce qui se manifeste, ce qui se révèle à nous, nous est nécessairement connu, du moins en quelque manière : on ne peut donc l'appeler « absolument inconnaissable ». — En outre, cet inconnaissable que Spencer retrouve dans les divers ordres de

phénomènes, dans le sujet et dans l'objet, dans l'esprit et dans la matière, dans le temps et dans l'espace etc., n'est pour l'auteur qu'une seule et même substance inconnaissable, l'unité, la « réalité suprême » qui sert de fondement à tout être. C'est là, encore, une erreur logique qu'on ne pardonnerait même pas à un débutant en philosophie : c'est confondre l'unité abstraite de l'universel avec l'unité concrète de l'individuel. -- De plus, cet inconnaissable qui se manifeste dans tous les phénomènes, n'est point seulement une idée que nous ne pouvons concevoir : c'est une vraie monstruosité. Et voilà par quoi et comment Spencer prétend sérieusement concilier la religion et la science, ramener toutes les religions et toutes les philosophies à leur plus haute synthèse ! L'inconnaissable qu'il présente à « l'admiration ravie » de ses croyants, est digne, en vérité, de sa « théorie des esprits ». C'est un amas d'absurdités; plus que cela, c'est un monstre, un « spectre » hideux.

110. — **L'inconnaissable de Spencer et les francs-maçons.** — L'inconnaissable de Spencer, cette doctrine qui fait la base de toute sa philosophie, est si manifestement monstrueuse, qu'elle a rencontré une énergique contradiction de la part même des positivistes et des agnostiques qui sont d'ailleurs les admirateurs du philosophe anglais (Huxley, Littré, Angiulli, etc.). Une seule classe de gens, qui se vantent de représenter la lumière, la science et le progrès, se sont emparés avidement de cet « inconnaissable », parce

qu'ils ont cru y trouver une « idée de Dieu » tout à fait appropriée à leurs besoins, et fort commode par son manque de précision et par son sens élastique. Nous parlons des francs-maçons.

Pour ne citer que quelques faits, un professeur de l'Université libre de Bruxelles, bien connu par son radicalisme religieux, F.·. Goblet d'Alviella, « souverain grand inspecteur général » — tel est le titre du trente troisième et suprême degré de la haute maçonnerie écossaise — a déclaré, dans plusieurs réunions de francs-maçons, aux applaudissements enthousiastes des plus hauts dignaitires et des FF.·. présents et absents, que « l'incommensurable » de Littré et « l'inconnaissable » de Spencer sont les idées les plus propres à représenter le Dieu des francs-maçons, l'architecte suprême[1]. Et il faut bien avouer que l'idée de Dieu, imaginée par Spencer, est tout à fait celle qui convient à une association où juifs et musulmans, chrétiens et hottentots, panthéistes et matérialistes, doivent trouver également place.

Que les idées émises par Goblet d'Alviella répondent à la pensée de tous les francs-maçons, on en a une preuve convaincante dans ce fait que la *Deutsche Landes-Loge* de Berlin, qui d'ailleurs passe parmi les FF.·. pour représenter le principe chrétien et qui s'est vue vivement atta-

1. *Bulletin du Suprême Conseil de Belgique* (Rapport sur les actes du Suprême Conseil de la haute maçonnerie écossaise) 1884, pp. 49, 72, suiv ; 1885, p. 49 ; 1886, p. 84 ; Voir 1886, p. 57 ; 1887, p. 27 ; 1888, pp. 34, 76.

quée par des membres d'autres grandes loges pour sa prétendue « sournoiserie »[1], a cru devoir applaudir au discours de Goblet sur « l'idée de Dieu » d'après Spencer[2].

Un autre orateur favori des loges, Jottrand, après avoir exprimé toute sa profonde admiration pour l'*Unknowable* de Spencer, ajoutait : « Je ne sais pas si l'auteur est franc-maçon ; en tout cas, il est digne de l'être »[3]. etc., etc. Peut-être les loges réservent-elles à Spencer des honneurs semblables à ceux que Littré a reçus.

111. — **La doctrine de Spencer sur l'évolution est une fiction philosophique.** — Quant au second dogme fondamental de la philosophie de Spencer, savoir qu'une seule et même loi d'évolution dirige et règle l'univers entier, depuis la cosmogonie jusqu'à l'ordre organique le plus parfait (ordre social et moral), il est tout autant que la doctrine de l'inconnaissable en contradiction avec les principes d'une saine philosophie. Des jeux de mots et des analogies, des hypothèses audacieuses ne constituent pas une philosophie. Or toute la « philosophie synthétique » de Spencer repose sur de pareilles fantaisies, indignes d'un philosophe, en cherchant, par un procédé qui rappelle celui de Procuste, à ramener le processus universel à la loi d'évolution. C'est un amas

1. Voir, par exemple, l'article intitulé : *Ein Hauptübel des Freimaurerbundes*, dans la *Bauhütte* ; 1890, p. 33.
2. *Bulletin du Suprême Conseil de Belgique*, 1888, p. 122.
3. *Ibid.*, 1887, p. 30.

des plus téméraires hypothèses, qui non seulement ne peuvent se démontrer par aucune expérience, mais qui sont en contradiction avec toute expérience positive.

Et ici encore, notre critique du second principe fondamental de la philosophie de Spencer est d'accord avec l'opinion de certains d'entre les représentants les plus savants et les plus sérieux des idées positivistes. C'est, par exemple, A. Riehl faisant cette remarque sur la théorie de l'évolution : « Ne jouons-nous pas ici avec des allusions, avec des métaphores plus ou moins chatoyantes, à peu près comme Hégel dans la philosophie de la nature »[1]? C'est E. Dühring employant, non sans raison, à propos de la philosophie naturelle de Darwin-Spencer, les expressions de « charlatanerie », de « théorie frivole et superficielle », de « mystification scientifique », de « poésie de la philosophie de la nature »[2], de « fantaisies darwinistes », de « philosophie bâtarde »[3]. Il ajoute qu'une tentative aussi faible, aussi misérable que celle de Spencer essayant de renverser les traditions religieuses par son « inconnaissable », ne « peut satisfaire que les éléments les plus arriérés du public ». « Et », continue-t-il, « il faut mettre de ce nombre une race de savants, souvent même de savants appliqués aux sciences naturelles, que leur inexpérience et le manque d'orientation dans

1. A. Riehl, *Der philos. Kriticismus* ; 1887, II, 113.
2. E. Dühring, *Cursus der Philosophie*, 1875, p. 109.
3. *Ibid.*, p. 126.

les questions plus délicates de la philosophie livre en proie au premier badaud qui se présente sur leur route en vantant sa marchandise »[1].

Ce qui a permis à Spencer d'égarer bon nombre de philosophes et de naturalistes, c'est l'éblouissant appareil scientifique sous lequel il présente sa doctrine. On voit ainsi une fois de plus la vérité du proverbe : Tout ce qui brille n'est pas or. Voici, à son tour, Max Müller, le fameux linguiste, écrivant à propos des excursions que Spencer se permet sur son terrain : « Je ne reproche pas à un philosophe d'ignorer les résultats obtenus par la science des langues, aussi longtemps qu'il s'abstient de toucher à ce sujet. Mais faire constamment appel aux langues, et ignorer ce qui a été établi par la philologie comparative, c'est chose impardonnable. Or, à ce point de vue, il n'y a pas plus grand pécheur que M. Herbert Spencer (*No one is a greater sinner in that respect than M. H. Spencer*). Il invoque sans cesse des faits de linguistique à l'appui de ses opinions ; mais ces faits ne sont presque jamais exacts »[2].

1. E. Dühring, *Cursus der Philosophie*, p. 453. — La formule d'évolution établie par Spencer a été examinée en détail par Malcolm Guthries dans un travail intitulé : *On H. Spencer's formula of evolution as an exhaustive statement of the changes of Universe.* (London, Trübner, 1879).

2. *The Monist* (Chicago ; 1890-91) : I, 574 et suiv.

C. AUTRES POSITIVISTES ANGLAIS

112. — **Alexandre Bain** — qui a été le collaborateur de J. St. Mill pour sa « Logique », a naturellement d'étroits rapports avec lui. Il s'occupe surtout d'analyser, de décrire et de classer les phénomènes psychiques, par le procédé purement empirique, à la manière d'un naturaliste se contentant d'enregistrer les faits [1].

113. — **G. H. Lewes** (1817-1878), — d'abord commerçant, ensuite médecin, et enfin écrivain, se fait remarquer par l'universalité de ses connaissances et par la pénétration de sa critique : mais il manque de principes philosophiques, et il marche un peu au hasard dans ses théories. Bien que, dans ses œuvres, il prenne chaudement le parti d'Aug. Comte [2], qu'il se déclare même posi-

1. Ses principaux ouvrages sont : *The senses and the intellect* (1855) ; *The emotions and the will* (1859) ; *Mental and moral science* (1868).

2. *Comte's philosophy of the positive sciences* (1847) ; *History of philosophy* (1847; en allemand, 1873-76) ; *Problems of life and mind* (1872-79). Aug. Comte a dit de Lewes qu'il lui avait fait l'impression d'un jeune homme loyal et intéressant, mais imparfaitement guéri de la maladie psychologique (*Lettres d'Aug. Comte à J. St. Mill*: Paris, Leroux; 1877, p. 462). Quant à son livre, *Comte's philosophy on the sciences : an exposition of the principles of the Cours de philosophie positive* (1853), le maître en parlait avec mécontentement (*Lettres d'Aug. Comte à H Dix Hutton* ; Dublin, 1890, p. 6). Plus tard il reprochait même à Lewes son « active hypocrisie », parce que ce dernier, tout en rejetant la Politique posi-

tiviste et disciple du maître, il ne laissa pas, du moins plus tard, de s'écarter des idées du fondateur du positivisme. Il distingue entre le connu, l'inconnu et l'inconnaissable. La recherche de l'inconnaissable (métempirisme) est seule interdite. Pour la métaphysique, qui, en cherchant à pénétrer dans l'inconnu, élargit le domaine du connu par de légitimes déductions, il faut la conserver. Lewes étend aux organes et aux tissus la loi de Darwin : la lutte pour l'existence. Une de ses théories caractéristiques est que les mouvements nerveux et les divers états de conscience ne sont que la double face d'un seul et même fait, à peu près comme le côté convexe et le côté concave d'une même courbe. Il soutient aussi l'opinion acceptée depuis par divers positivistes, que le sujet connaissant et l'objet connu sont deux faces d'un seul et même phénomène [1], etc...

114. — W. K. Clifford († 1879), — mathématicien de profession, part de Darwin, de Spencer et de Lewes pour arriver, à force de subtilité, à cette conclusion qu'il faut, outre le sujet et l'objet, admettre encore l'*Eject* derrière tous les objets de la connaissance. Il applique cette expression aux sensations (*feelings*) d'autrui, que nous concluons

tive, se donnait pour un zélé positiviste. (*Ibid.* p. 20). Il appelait ses « anciens prôneurs britanniques », Mill et Lewes, « les principaux meneurs de la conspiration du silence contre sa « Politique » dans la presse périodique de l'Angleterre » (*Ibid.*, p. 71).

1. Voir Carrau, dans la *Revue philosophique*; 1876, II, 259 et suiv.

par déduction, et qui ne sont pas immédiatement objectives ni perceptibles comme phénomènes. S'appuyant sur la doctrine de l'évolution, d'après laquelle la conscience n'est qu'une somme de sensations simples, ou plutôt d'éléments encore plus primitifs dont la sensation rudimentaire est elle-même formée, Clifford regarde tout mouvement de la matière comme étant accompagné d'un événement « ejectif », susceptible de constituer un élément de la conscience. Les éléments dont la sensation rudimentaire est composée, l'auteur les appelle « *mind-stuff* » (esprit-fonds). Les sensations peuvent, d'après lui, exister sans former une partie constituante de la conscience. Une molécule mouvante de matière inorganique ne possède ni âme ni conscience; elle possède cependant une petite quantité de « mind-stuff ».

Par une suite d'autres déductions sophistiques, Clifford aboutit enfin à ce résultat : puisque nous ne passons au-delà de nos impressions individuelles qu'en inférant des états de conscience plus ou moins semblables aux nôtres, la seule réalité véritable qui est au fond de tous les objets de la connaissance, c'est « l'*eject* ». La réalité extérieure qui s'offre objectivement ou phénoménalement à notre esprit comme matière, n'est en elle même que le « mind-stuff »; elle est constituée de ce même « mind-stuff » d'où se forme la représentation intellectuelle. Le monde matériel n'est que l'image imparfaite du monde réel, formé dans l'esprit humain par le « mind-stuff ». La raison, l'intelligence, la volonté sont des pro-

priétés d'un complexus formé d'éléments non rationnels, non intelligents, non conscients [1].

Nous n'aurions point rappelé ici ces théories de Clifford, si elles n'offraient une preuve évidente des difficultés auxquelles l'école évolutionniste et positiviste se heurte, quand il s'agit d'expliquer les phénomènes psychiques. Remarquons en outre que ces théories ont trouvé bon accueil dans les cercles positivistes, et que l'idée de l'*eject*, en particulier, a été fort applaudie par Romanes et Carus.

115. — **Henry Maudsley** — également partisan de la doctrine de l'évolution, est un des rares philosophes qui s'accordent avec Aug. Comte pour rejeter toute observation interne [2]. Du reste, il se fait remarquer par la manière frivole et démagogique dont il cherche à présenter tout état surnaturel — extase, vision, inspiration, etc. — comme un simple phénomène pathologique [3].

116. — **James Sully** — est, de nos jours, un des plus illustres représentants de la philosophie évolutionniste en Angleterre. Il se rattache à Spencer, et son domaine est surtout le domaine psychologique. Pour lui, les diverses étapes de la connaissance (perception, conception, etc.) ne

1. *Academy*, 7 févr. 1874 ; *Mind*, janv. 1878 ; *Revue philosophique*, 1883, II, 466 et suiv. ; *The Monist*, janv. 1892, 209 et suiv. ; W. K. Clifford : *Lectures and Essays*, 2 vol. (London ; Macmillan, 1879).

2. *The physiology of mind* (London, 1876 ; 16 et suiv.)

3. *Natural causes and seemings* (London, 1876).

sont que « les activités fondamentales de l'intelligence sur des matériaux de plus en plus complexes (sensations, perceptions, idées, etc.) ». Toute activité de la pensée est simplement un exercice spécial de l'attention. Le processus intellectuel tout entier se ramène à trois procédés : la différenciation, l'assimilation et l'association. La différenciation s'étend aux fonctions comme à l'organisation. L'assimilation (attraction réciproque et fusion des matières psychiques) comprend la simple assimilation (classification), la « récognition » et l'assimilation comparative. L'association unit les éléments successifs des représentations[1].

117. — **George John Romanes** — élève de Darwin et l'un des principaux partisans de l'évolutionnisme, marchant sur les traces de son maître, de Spencer, de Sully etc. s'est occupé surtout de psychologie. Son but est de montrer que, physiquement, il n'y a entre l'homme et l'animal qu'une différence de degré, et non une différence essentielle. Il prétend y arriver par sa théorie de la connaissance « réceptuelle » et de la connaissance « préconceptuelle » (c'est Romanes qui a introduit ces termes en philosophie). Outre les idées (*percepts*) « simples », « particulières » ou « concrètes » (produit de l'imagination) qui sont

1. James Sully : *The book of mental science* (1884) *Outlines of psychology ; Mind*, 1890, 469 et suiv. ; *The Monist*, juill. 1891, 481 et suiv. ; *Revue philosophique*, 1883, II, 597 et suiv.

l'équivalent mnémonique d'une impression sensible, et les idées (*concepts* ou *notions*) proprement dites générales (idées composées) qui ne sont possibles que par le langage, il faut distinguer les idées (*recepts*) « mixtes », « composées », « complexes », simplement « génériques », mais non à proprement parler générales, qui peuvent se former sans le secours du langage[1] et par la fusion de plusieurs impressions semblables dans l'imagination[2]. La connaissance « réceptuelle », qui ne suppose pas nécessairement la réflexion et la conscience au sens strict du mot, se trouve aussi chez l'animal[3]. Les animaux possèdent même la notion de causalité[4]. Que la connaissance « réceptuelle » se transforme graduellement et peu à peu en connaissance « conceptuelle », c'est ce que démontrent et la psychologie[5] dans l'évolution intellectuelle de l'enfant[6] chez qui la transition de l'une à l'autre de ces connaissances est un fait acquis, et la philologie par l'étude comparée des langues, qui établit paléontologiquement la même transition graduelle chez toutes les races humaines[7]. Entre l'intelligence de l'en-

1. G. J. Romanes : *Mental evolution in man* ; *Origin of human faculty* (1888), 34, 40, 44, 375, 409, 426, 193.
2. *Ibid.*, 23.
3. *Ibid.*, 383, 402, 65, 50 et suiv.
4. *Ibid.*, 59.
5. *Ibid.*, 430.
6. *Ibid.*, 217, 228 et suiv.
7. *Ibid.*, 238.

fant dans l'âge le plus tendre et l'intelligence de l'animal, il n'y a même pas une différence de degré[1]. Le degré qui sert de transition entre la connaissance « réceptuelle » purement représentative et la connaissance « conceptuelle » réflexe et consciente du sujet, Romanes l'appelle connaissance « préconceptuelle »[2]. L'enfant traduit ce genre de connaissance en parlant de lui-même à la troisième personne, et par une simple juxtaposition de mots qui sont les signes d'idées génériques ou particulières, sans les lier entre eux par le verbe. Si les animaux, dont le développement est plus parfait, ne s'élèvent pas jusqu'à la connaissance « conceptuelle », la raison en est dans une défectuosité anatomique qui les rend incapables de préciser, comme l'homme, leurs idées dans un langage articulé[3]. Ils possèdent cependant en germe la *sign-making faculty*; ils emploient des signes naturels et des signes conventionnels pour communiquer entre eux[4]. Il y a des chiens qui comprennent fort bien le langage de l'homme[5]. Entre les diverses étapes de la *sign-making faculty*, on constate la continuité de l'évolution qui conduit de l'une à l'autre[6].

A propos de ces théories de Romanes, il faut

1. G. J. Romanes : *Mental evolution in man*; 231.
2. *Ibid.*, 204, 226, 185, 201.
3. *Ibid.*, 134, 153, 156, 224.
4. *Ibid.*, 88, 102 et suiv.
5. *Ibid.*, 125.
6. *Ibid.*, 424, 330, 377, 104 et suiv.

remarquer que la propriété distinctive de la connaissance intellectuelle, par opposition à la connaissance sensible, consiste, d'après l'auteur, dans la perception consciente des rapports de ressemblance, de différence etc. entre le sujet et l'objet, ou entre les divers objets. Mais c'est là précisément ce qui établit avec évidence une différence essentielle entre la connaissance spécifique de l'homme (connaissance intellectuelle), et la connaissance sensible, commune à l'homme et à l'animal. La perception réflexe de ces rapports se trouve dans toute connaissance spécifique de l'homme ; elle est absente de toute connaissance animale : par conséquent lorsque Romanes affirme que, par une transition progressive, cette dernière se transforme et devient la connaissance première de l'enfant, il s'appuie sur des hypothèses erronées et sur de fausses conclusions. Que la vie intellectuelle, qui s'éveille progressivement chez l'enfant, suppose nécessairement un certain épanouissement de la connaissance sensible et de la vie animale, et qu'elle se développe avec elle, il ne s'ensuit pas qu'elle ne constitue qu'un degré plus élevé, de même nature essentielle. La conscience réflexe du moi, contenue dans cette connaissance supérieure, prouve au contraire qu'il y a là une faculté nouvelle, essentiellement distincte. Romanes se trompe également quand il affirme que les idées proprement dites générales dépendent du langage. En outre, il ne faut accueillir qu'avec une grande réserve les exemples empruntés à la vie animale, que l'au-

teur[1] et d'autres naturalistes[2] de l'école de Darwin apportent pour prouver l'intelligence des animaux et établir entre eux et l'homme une ressemblance physique essentielle. A un examen attentif, on constatera une forte teinte d'anthropomorphisme. Cette réserve est encore plus indispensable s'il s'agit des conclusions et des observations théoriques que Romanes et d'autres darwinistes rattachent à leurs théories, en prétendant les puiser dans l'histoire naturelle des animaux. Presque toujours, on trouvera que, d'une manière ou d'une autre, ces conclusions pèchent contre la logique. De ce que le chien, par exemple, sur certaines paroles de son maître, agit en conformité avec ces paroles, il ne s'ensuit pas, comme Romanes le conclut, que le chien comprenne le sens des mots, mais simplement que l'impression sensible qu'il reçoit alors, réveille, par suite d'une association de représentations dans son souvenir, certaines autres représentations déterminées qui, à leur tour, provoquent telle ou telle manifestation extérieure[3].

1. Dans *Mental evolution in man*; et surtout dans *Animal intelligence* (1882; 5e édit., 1892), et dans *Mental evolution in animals*.

2. Par exemple, Brehm dans son *Thierleben*, (3e édit. 10 vol.)

3. Un examen strictement scientifique nous montre la vie animale sous un jour tout autre, là même où l'instinct atteint un développement merveilleux. Pour s'en convaincre, il suffit de lire, par exemple, B. Altum : *Der Vogel und sein Leben* (Münster : 5 Aufl. 1875) ; E. Wassmann, S. J. : *Der Trichterwickler* (Münster, 1884) ; *Die*

118. — **Th. Huxley et John Tyndall.** — Le physiologiste Th. Huxley et le physicien John Tyndall sont ce que l'on pourrait appeler les orateurs ambulants de l'agnosticisme. C'est au premier que nous devons le mot lui-même d'*agnosticisme*. La doctrine désespérante du symbole agnostico-positiviste se révèle bien dans ces lignes de Tyndall :

« D'où venons-nous? où allons-nous? Cette question retentit sur les rives sans fin de l'inconnu : point de réponse, pas même un écho ! Scrutons la matière jusqu'à ses dernières limites; étudions-la sous toutes ses formes pour essayer d'en tirer un éclaircissement. Effaçons de notre lexique le mot « force vitale » pour ramener, si nous le pouvons, tous les phénomènes visibles de la vie à l'attraction et à la répulsion. Quand nous aurons ainsi pénétré la nature jusqu'à ses plus intimes profondeurs, le mystère se dressera encore devant nous. Nous n'avons point avancé d'un pas

Zusammengesetzten Nester und gemischten Kolonien der Ameisen (Münster, 1891, en particulier, Part. III, cap. 1: *Zur Psychologie der Ameisengesellschaften*); J. H. Fabre : *Souvenirs entomologiques* (4 vol.; Paris, Delagrave, 1875-1891).

W. Wundt (*Menschen-und Thierseele*, 2e édit., 1892, p. 383 et suiv.; voir aussi *Logik*, II, 495), se plaçant au point de vue scientifique, proteste, à propos de Romanes, contre les théories anthropomorphistes appliquées à la vie animale. — Le livre de Romanes, *Mental evolution in man*, a été réfuté directement par St. George Miwart, *The origin of human reason; being an examination of recent hypotheses concerning it* (London 1889).

vers la solution. Toujours, l'énigme sera là — même au delà des limites de la connaissance — toujours elle contraindra les philosophes futurs à cet aveu :

> We are stuff
> As dreams are made of, and our little life
> Is rounded with a sleep. [1]

Ignoramus, *Ignorabimus*, voilà ce que le physiologiste Du Bois-Reymond[2] répéte sur les bords de la Sprée, comme un écho de l'agnosticisme anglais. Un autre coryphée des sciences naturelles en Allemagne, le physicien Helmholtz, a publié une édition allemande des œuvres de Tyndall.

D. LE DARWINISME ET SA TRANSFORMATION EN MONISME

Le darwinisme, au sens primitif et strict du mot, est la doctrine du transformisme dans la forme que lui a donnée Ch. Darwin. Le point essentiel du transformisme darwiniste est cette hypothèse, que la sélection naturelle constitue le facteur déterminant dans la transmutation des espèces [3]. En donnant au mot une acception

1. Tyndall : *Use and limit :* cité par Mivart : *Lessons from nature...* (London, Murray 1876), p. 383.

2. Du Bois-Reymond: *Die Grenzen des Naturerkennens* (Schluss). Reden, 1886; 130.

3. Les philosophes grecs avaient déjà enseigné la doctrine de la transmutation en général (voir Zeller : *Die grieschischen Vorlaüfer Darwin's,* 1878). L'idée de la « lutte pour l'existence », que Darwin a empruntée direc-

plus large, on comprend aujourd'hui sous le nom de darwinisme tout le mouvement évolutionniste, qui s'est produit depuis Darwin sous des formes diverses. La transformation du darwinisme en un monisme qui combat les dogmes de la création et de la spiritualité de l'âme, se rattache surtout au zoologue allemand Ernest Haeckel.

119. — **Charles Darwin** (1809-1882). — S'appuyant sur de nombreuses observations, Darwin, dans son livre *Origin of man* (nov. 1859)[1], complété ensuite par un autre volume (*Descent of man ;* févr. 1871)[2], a donné la formule « Sélection naturelle » comme le grand principe de l'é-

tement à la théorie malthusienne de la population (*Life and letters*, I, 83). se retrouve dans Lucrèce. (*De natura rerum*, l. v, vers. 781 et suiv.). Lamarck a le premier donné aux théories évolutionnistes l'unité d'un système. Pour lui, les agents propres des transformations organiques sont surtout les facteurs extérieurs du milieu. Les organismes inférieurs sont le produit d'une génération primitive: sous l'influence des circonstances du milieu, les fonctions de l'être vivant se modifient progressivement, et, par conséquent, la structure organique se modifie aussi, parce que des fonctions souvent répétées développent les organes correspondants, tandis que le non-exercice laisse ces mêmes organes à l'état rudimentaire. Toutes ces transformations se transmettent par hérédité et se résument dans les descendants. C'est ainsi que se forment d'abord les *variétés*, et enfin des *espèces* et des *genres*. Darwin a emprunté plus tard à Lamarck cette théorie de l'adaptation pour appuyer son système.

1. Voir *Life and letters of Charles Darwin* (1888), I, 86.

2. *Ibid.*, 93.

volution. Le résultat fut, dans le domaine des sciences naturelles, une révolution dont toutes les autres sciences et la philosophie elle-même ont senti le contre-coup. Partant de ce fait que, par une sélection artificielle, c'est-à-dire d'abord par des accouplements déterminés, puis par une réglementation méthodique des autres conditions de la vie, on peut arriver à produire de nouvelles variétés de plantes et d'animaux, Darwin cherche à expliquer l'existence des espèces dans le règne végétal et dans le règne animal par l'hypothèse d'une sélection analogue se produisant mécaniquement dans toute la nature animée, par la marche même des lois naturelles. Les principales hypothèses qu'il admet sont les suivantes : 1. une *variabilité* inhérente à tous les êtres vivants ; 2. la *lutte pour l'existence*, résultant du nombre des individus qui, par la reproduction, s'accroit en progression géométrique. La lutte pour l'existence remplit ici le rôle d'une sélection naturelle, conservant pour la reproduction les individus doués des modifications propres au but à atteindre, et ; 3. par l'*hérédité*, affermissant et consolidant ces modifications favorables, qui s'accumulent progressivement dans les générations suivantes jusqu'à former une nouvelle espèce. Grâce au concours de ces diverses circonstances, affirme Darwin, par un progrès insensible qui a demandé un nombre incalculable de siècles, toutes les espèces maintenant connues du règne végétal et du règne animal sont sorties d'un seul organisme primitif ou, du moins, de quelques or-

ganismes primitifs. Dans le développement des principes que nous venons d'exposer, l'auteur se voit contraint d'admettre beaucoup d'autres hypothèses.

Darwin n'étendait pas son explication à l'origine même de la vie organique. D'abord, dans la première édition de son livre *Origin of species* (1859), il attribuait expressément l'apparition de la vie à l'intervention du créateur. Plus tard, il se laissa entraîner par ses partisans plus radicaux — surtout Haeckel et Huxley — à des affirmations peu d'accord avec la foi à la création et à la spiritualité de l'âme. En réalité, comme ses lettres le prouvent[1], il hésitait dans ses opinions religieuses et flottait de l'une à l'autre. Il se disait, il est vrai, agnostique[2]; mais, trois ans encore avant de mourir (1879), il affirmait que la doctrine de l'évolution est parfaitement conciliable avec la croyance à un Dieu[3]. Et même il était loin de soutenir son « hypothèse » de l'origine des espèces, avec l'assurance apodictique que plusieurs de ses disciples affectaient. Qu'on lise, par exemple, ces quelques citations :

D'une part, il écrit :

« S'il pouvait être démontré qu'il existe un seul organe composé qui ne se soit pas formé par une suite de modifications nombreuses et insensibles, c'en serait fait de ma théorie.... S'il pou-

1. *The life and letters of Ch. Darwin* (1888), I, 305 et suiv.
2. *Ibid.*, p. 304.
3. *Ibid.*, p. 307.

vait être démontré qu'une seule espèce s'est formée exclusivement au profit d'une autre espèce, ma théorie serait réduite à néant ; car une telle formation n'aurait pu avoir lieu par la sélection naturelle »[1]. Darwin avoue donc expressément que sa théorie est renversée, s'il existe une formation d'espèce qui ne puisse s'expliquer par la sélection naturelle.

Il reprend d'autre part :

« Sans aucun doute, on trouve chez l'homme, comme chez tout autre animal, des formations qui, autant du moins que nous pouvons en juger avec l'insuffisance de nos connaissances, ne lui sont et ne lui ont jamais été d'aucune utilité. Il est aussi impossible de les expliquer par une forme quelconque de sélection, que par l'hérédité de l'usage ou du non-usage »[2].

Et ailleurs :

« J'avoue maintenant... que, dans les premières éditions de mon *Origin of species*, j'ai vraisemblablement exagéré l'influence de la sélection naturelle et de la survivance du plus apte... Je n'avais pas tenu compte de l'existence de nombreuses formations qui, autant que nous en pouvons juger, ne semblent être ni utiles ni nuisibles : et c'est là, pour moi, une des plus grosses erreurs que j'ai découvertes dans mon œuvre... Les causes des modifications des organismes sont beaucoup plus dans la constitution

1. *Origin of species*, 3d édit. p. 208.
2. *Descent of man*, II, 287.

même de l'organisme modifié, que dans la nature des conditions auxquelles il est soumis »[1].

120. — **Ernest Haeckel** (né en 1834) — professeur à l'Université d'Iéna, en donnant à la doctrine darwiniste de l'évolution une tendance agressive de monisme matérialiste, est devenu le coryphée de tous ceux qui se réjouissaient de rencontrer avant tout, dans la nouvelle théorie, une arme contre la tradition et contre la conception chrétienne et spiritualiste de l'univers. Les principaux écrits publiés par Haeckel pour y défendre son monisme darwiniste, sont : *Generelle Morphologie* (2 vol.; 1866) ; *Natürliche Schöpfungsgeschichte* (1868, 2e édit., 1889) ; *Anthropogenie* (1874 ; 4e édit.; 1891) ; *Die heutige Entwicklungslehre im Verhältniss zur Gesammtwissenschaft* (1877) ; *Freie Wissenschaft und freie Lehre ; eine Entgegnung auf Rud. Virchow's Münchener Rede* (1878); *Der Monismus als Band zwischen Religion und Wissenschaft* (1892 ; 3e édit., 1893).

Le principe fondamental sur lequel Haeckel s'appuie, qu'il prend comme hypothèse et qu'il développe, est celui-ci : L'histoire de l'embryon ou du germe dans les êtres vivants n'est qu'un abrégé de l'histoire de sa tribu, l'ontogénie n'est qu'une récapitulation de la phylogénie ; c'est-à-dire : « le cercle des formes que l'organisme individuel parcourt pendant son évolution depuis

1. *Descent of man*, I, 152, 154. Voir : Mivart : *Lessons from nature as manifested in mind and matter* (London, Murray, 1876), ch. IX.

la cellule jusqu'à l'état de formation complète, n'est qu'une courte répétition des longues transformations que les ancêtres de ce même organisme ont parcourues depuis les temps les plus reculés de la soi-disant notion organique jusqu'au moment présent ». Et pour Haeckel, en vertu des lois d'hérédité et d'adaptation, la philogenèse est la cause mécanique de l'ontogénèse[1].

D'après ce principe, notre philosophe construit l'arbre généalogique de l'homme [2]. Il est vrai que la faune, telle qu'elle est connue par l'histoire naturelle et la paléontologie, le met souvent dans l'embarras et qu'elle pousse parfois l'audace jusqu'à contrecarrer les plans de l'auteur. Mais la sagacité scientifique de Haeckel triomphe facilement de pareilles difficultés, et il poursuit sa route victorieusement. Avec un arbitraire, qu'il décore du nom de science, il évoque une faune entière d'espèces imaginaires et, sans plus de réflexion, il assigne à ces dernières une place dans la phylogénie et souvent même un rôle dans l'ontogénèse. Quant aux formes qui s'obstinent à ne pas entrer dans le cadre dressé par lui *a priori*, il s'en débarrasse aussi peu scrupuleusement, en se contentant de les appeler « fausses formations, fausses évolutions » (Cénogénèse) [3]. C'est tout aussi arbitrairement qu'il se prononce pour l'origine monophylétique des êtres vivants, de telle

1. *Anthropogenie* (3e édit.), 6 et 7.
2. *Ibid.*, tableau xv.
3. *Ibid.*, 9, 409, 720.

sorte que tout le règne végétal et tout le règne animal viennent chacun d'un seul type primitif. Ces types primitifs sont pour lui les monères, c'est-à-dire des mucosités dépourvues de structure, assez semblables au fameux « Bathybius » découvert par Huxley [1]. La monère elle même est le produit d'une génération primitive.

L'argument capital invoqué par Haeckel en faveur de ces affirmations, est celui-ci : Il n'y a qu'une alternative : ou bien la foi aveugle à la création, ou bien la théorie scientifique de l'évolution. Or, pour quiconque est versé dans les sciences naturelles, le doute ne saurait exister [2].

1. Le Bathybius découvert en 1868 par Huxley et nommé *Bathybius Haeckelii* ne tarda pas à être reconnu simplement pour « un amas de mucosités, que les éponges et certains zoophytes laissent échapper quand leurs tissus sont froissés par le contact des engins de pêche » (Milne-Edwards, dans la séance de l'Institut, 15 octobre 1882).

En 1873, au Congrès de l'Association britannique tenu à Sheffield, Huxley, l'heureux inventeur du Bathybius, annonça lui-même plaisamment, à la grande hilarité de ses auditeurs et d'un ton tragico-comique, la fin de sa trouvaille (Voir E. Braun, *La logique de l'absolu*, 1887, p. 132 et suiv.). Un trait qui montre la compétence scientifique de certains évolutionnistes positivistes, c'est que le « Bathybius Haeckelii » était mort depuis longtemps, de l'aveu même de son inventeur, qu'ils continuaient à y voir un fait scientifique absolument irrécusable. Citons par exemple parmi les positivistes italiens, les FF.·. S. F. de Dominicis (*La dottrina dell' evoluzione*, II vol., 1881, p. 186), et A. Angiulli (*La filosofia e la scuola*; 1888, p. 293).

2. *Anthropogenie*, 406, 401 ; *Freie Wissenschaft*, 12, 26.

Depuis que la doctrine géocentrique est reléguée au nombre des erreurs, il faut y renvoyer aussi la doctrine anthropocentrique, les théories téléologiques et les preuves habituelles en faveur de l'existence de Dieu et de la Providence[1]. Pour faire triompher ses théories qui, d'ailleurs, ne s'appuient jamais sur la moindre preuve expérimentale, Haeckel affirme la nécessité d'une continuelle compénétration des méthodes empiriques et des « considérations philosophiques »[2], et il veut que, pour juger avec compétence en matière d'évolution, on possède, outre une connaissance nécessaire des sciences naturelles, ce qu'il appelle « l'entendement philosophique »[3]. Cet entendement philosophique, il ne l'accorde en réalité qu'à ceux qui, dès le principe, sont disposés à accepter ses idées comme des dogmes inébranlables, sans exiger des preuves suffisantes empruntées aux sciences naturelles[4].

Au point de vue spécifiquement philosophique, Haeckel enseigne ce qui suit. Toute la nature est animée, « pénétrée d'un esprit divin »[5]. La force et la matière sont, par leur inséparable union, les deux principes primitifs de toute existence[6].

1. *Natürliche Schöpfungsgeschichte*, 35.
2. *Morphologie*, I, 71; II, 447; *Freie Wissenschaft*, 26; *Die heutige Entwicklungslehre*. 7 ; *Anthropogenie*, XXIV ; *Der Monismus* (3e édit , 1893), p. 27.
3. *Natürliche Schöpfungsgeschichte*, 638.
4. Voir *Natürliche Schöpfungsgeschichte*, 16.
5. *Ibid.*, XXIX.
6. *Anthropogenie*, 737, 740.

Tous les atomes possèdent, comme centres de forces, une âme constante. Tout atome est déjà doué de mouvement et de sensibilité. Par les rencontres fortuites et par les combinaisons multiples de ces âmes d'atomes se forment les âmes-molécules (inorganiques), et les âmes des protoplasma-moléculaires (organiques) ; et de celles-ci résultent les âmes-cellules[1]. L'âme humaine n'est que la somme de toutes les fonctions[2], l'ensemble des forces de la tension[3] des cellules nerveuses ; et historiquement, c'est une différenciation de l'âme des singes[4]. Sa théorie « philosophique » du monde, Haeckel la nomme « Réalisme » et « Monisme », c'est-à-dire philosophie moniste mécanique.

121. — **Critique du darwinisme et du monisme de Haeckel.** — Le transformisme de Darwin (ou doctrine de l'évolution) est si peu une théorie scientifiquement démontrée, comme le prétendent beaucoup de ses partisans, qu'elle contredit, au contraire, l'expérience dans tous ses points essentiels. Ni la variabilité, ni l'hérédité, ni la modification des types, ni la lutte pour l'existence ne jouent en réalité le rôle que Darwin leur attribue. La variabilité et l'hérédité ne se trouvent chez les êtres vivants qu'à un degré très restreint. La sélection artificielle elle-même, dans ses ten-

1. *Die heutige Entwicklungslehre*, 13, 14, 23.
2. *Anthropogenie*, 555.
3. *Die heutige Entwicklungslehre*, 23.
4. *Anthropogenie*, 733.

tatives pour modifier et perfectionner les types, se heurte à d'infranchissables limites, parce que toujours la tendance à retourner au type vient contrarier et anéantir ses efforts. Quant à la « sélection naturelle », que Darwin affirme et dans laquelle le hasard règle tout, elle est absolument impuissante à produire, par une accumulation systématique de modifications sans importance, une transformation de l'espèce. La tendance au retour à l'ancien type, tendance qui, en dépit de toutes les modifications, parvient toujours à se faire jour et à se révéler dans les transformations expérimentales, prouve assez clairement la réalité du caractère spécifique que Darwin voudrait nier.

La doctrine même d'une transformation graduelle des espèces est contredite par l'expérience. En effet, ni la flore ni la faune d'aujourd'hui, ni celles des siècles antérieurs que la géologie nous révèle, ne nous découvrent aucune des innombrables formes intermédiaires qui, dans l'hypothèse d'une transformation graduelle, ont dû marquer le passage d'une espèce à une autre. Les données de l'expérience sont, au contraire, si peu en faveur de la prétendue transformation graduelle, affirmée par Darwin, que, parmi les partisans de la doctrine de l'évolution, beaucoup — et des plus marquants — se sont prononcés pour une brusque transformation des espèces.

Enfin la lutte pour l'existence, qui, assurément, est un fait réel dans la nature, ne peut servir de confirmation à la théorie de Darwin. En réalité, les êtres inférieurs ne disparaissent pas

nécessairement dans la lutte avec des êtres d'un ordre supérieur : ils continuent bien souvent à vivre en paix à leur côté.

Les difficultés auxquelles la théorie de Darwin se heurte, quand on l'examine à la lumière des faits, se multiplient encore si l'on descend aux détails. Contentons-nous de rappeler les cas pour lesquels cette théorie devrait expliquer l'existence de propriétés corrélatives, dans des espèces différentes ou même dans des ordres différents, propriétés qui ne sont utiles qu'à la condition d'exister simultanément. Par exemple, certaines espèces de plantes, qui, sous le rapport de la fécondation, sont déterminées par des insectes, ont un calice profond, utile seulement dans l'hypothèse que ces insectes possèdent eux-mêmes un long suçoir. D'un autre côté, pour les insectes qui doivent se nourrir de ces plantes, l'existence de ce long suçoir n'a d'utilité que dans l'hypothèse où les plantes qu'ils doivent visiter ont un calice profond[1]. Pour la théorie de Darwin, d'après laquelle l'utilité des propriétés est la raison décisive de leur apparition et de leur conservation, aucune de ces deux propriétés ne peut s'expliquer.

Un autre fait montre clairement l'insuffisance de la théorie de Darwin : nous le trouvons dans les instincts des fourmis neutres ou ouvrières. Seules, les fourmis femelles, à l'exclusion des

1. Voir Von Hartmann, *Wahrheit und Irrthum im Darwinismus*, pp. 81 et suiv.

ouvrières, peuvent reproduire : les fourmis ouvrières sont donc dans l'impossibilité de transmettre par hérédité les instincts qui les caractérisent. D'autre part, les fourmis femelles ne peuvent non plus transmettre par hérédité des instincts qu'elles ne possèdent point[1]. Donc la transmission des instincts ne peut s'expliquer, d'après la théorie de Darwin, par la reproduction.

Ajoutons que des difficultés analogues se rencontrent à chaque instant, quand il s'agit des modifications organiques et de l'hérédité telles que les présente la théorie de Darwin. En effet, si, d'une part, ces modifications seules se produisent, qui sont utiles à la lutte pour l'existence ; si, d'autre part, les modifications ne s'accomplissent que graduellement, aucune transformation organique ne peut avoir lieu, puisque les rudiments d'organes nouveaux qui, d'après Darwin, se développent progressivement, ne seraient d'aucune utilité à l'organisme qui les possède. Donc, d'après la théorie même de Darwin, ils devraient disparaître et jamais ils ne parviendraient à constituer un organe, puisqu'ils seraient incapables de se conserver eux-mêmes[2]. Quant à l'hérédité, il faut remarquer que les propriétés des nouveaux organismes formés par

1. Voir Wasmann, dans la Revue intitulée *Natur and Offenbarung*, 1891, pp. 580 et suiv. ; *Die zusammengesetzten Nester*, etc., 1891, Fascic. III, chap. II.

2. Voir Kölliker, *Morphologie and Entwicklungsgeschichte*, p. 28 et suiv.

reproduction (germe, embryon, etc.) diffèrent essentiellement de celles des organismes reproducteurs. Si l'on suppose avec Darwin une conception purement mécanique de la nature, en ne tenant compte que des phénomènes actuels et effectifs des mouvements et des forces de la matière, alors, toutes les fois qu'il s'agit de transmission par hérédité, une difficulté se présente : Comment un organisme peut-il transmettre des propriétés qu'il ne possède pas ou qu'il ne possède plus ? Darwin essaie, il est vrai, de sortir d'embarras en parlant de possession latente de certaines propriétés, et de transmission latente. Mais ce recours à des propriétés latentes et à une transmission latente ne peut avoir de sens que dans l'hypothèse où la série tout entière du processus mécanique et des transformations, qui constituent la vie d'un organisme, vient se rattacher à un principe dirigeant le processus de l'évolution, d'après l'idée du type.

D'ailleurs, que la « sélection naturelle » ne suffise pas à expliquer les propriétés morphologiques des organismes, c'est ce que Darwin avoue lui-même. Il reconnaît également l'importance de la variabilité « spontanée », et l'invraisemblance de la transmission des propriétés individuellement acquises : aveux qui ébranlent les bases mêmes de sa théorie[1].

Par ces aveux, Darwin renonce à faire de sa

1. Voir Von Hartmann, *Wahrheit und Irrthum im Darwinismus*, pp. 89, 150.

théorie de la sélection naturelle une loi générale. Comme la plupart des propriétés sont de nature *morphologique* et que la sélection naturelle n'a eu aucun intérêt à leur formation ; comme, en outre, même pour les propriétés *biologiquement utiles* des organismes, le principe de leur apparition, c'est-à-dire le motif pour lequel elles se transmettent héréditairement, doit être cherché dans des causes intimes et « constitutionnelles » — tous les principaux représentants de la théorie de la descendance s'accordent aujourd'hui à reconnaître que la sélection naturelle n'a point été un facteur capital dans l'apparition des espèces, mais simplement un facteur subsidiaire.

J. Schilde n'est donc point seul de son avis quand il dit : « Il me semble que l'examen de n'importe quel ordre d'organismes naturels démontre le peu de solidité de la théorie de la sélection »[1].

Mais, en dehors même de cette théorie de la sélection naturelle, le darwinisme, pris dans son ensemble, repose le plus souvent sur des arguments sans grande valeur. Le grand sophisme qui est au fond de toutes les démonstrations évolutionnistes, consiste, comme l'a fait remarquer von Hartmann, à conclure de la parenté idéale des types à leur dépendance généalogique[2]. Le grand préjugé de cette doctrine est l'hypothèse absolu-

1. *Antidarwinistisches im Ausland*, 1881, nn. 10 et 11.
2. Voir Von Hartmann, *Wahrheit und Irrthum im Darwinismus*, pp. 10 et suiv.

ment arbitraire d'après laquelle tout, dans le monde organique, s'accomplit exclusivement d'après les lois purement mécaniques que nous observons dans le monde inorganique[1]. Enfin le darwinisme se contredit : d'une part, en effet, il veut donner de la nature une explication purement mécanique qui exclut tout élément téléologique ; et d'autre part, avec ses théories sur la formation et la persistance des modifications utiles à la lutte pour l'existence, il affirme dans toute la nature une tendance à de telles formations, et, par conséquent, une tendance à un but, c'est-à-dire un élément téléologique. Du Bois-Reymond lui-même dit à ce propos : « Le darwinisme fait de l'animal une machine, et, en même temps, il demande à cette machine de se perfectionner elle-même. Comment cela est-il possible ? Pour répondre à cette question tout nous fait défaut »[2].

Ces erreurs manifestes de la théorie darwiniste de l'évolution ont mis de célèbres savants libres-penseurs dans la nécessité de protester, par intérêt même pour la science, contre la prétention de ceux qui présentent cette théorie comme une vérité scientifiquement démontrée. Le fameux anthropologiste Rud. Virchow a bien des fois expressément déclaré dans ses écrits[3] et dans des as-

1. Voir Von Hartmann, *Wahrheit und Irrthum im Darwinismus*, pp. 167, 148 et suiv.
2. Conférence du 2 août 1881.
3. *Menschen-und Affenschädel* ; 1870.

semblées de savants naturalistes[1], que la théorie de l'évolution n'est pas autre chose qu'une hypothèse « sans preuves », que ce serait donc une erreur et même un danger pour la science, de la tenir pour une conclusion légitime de la science, ou de vouloir, comme plusieurs ont tenté de le faire à l'exemple de Haeckel, partir de cette théorie pour substituer, dans l'enseignement, une conception naturaliste du monde aux données du christianisme. A son tour, Jos. Ranke, dont on connaît la valeur dans les questions d'anthropologie, proteste contre la funeste introduction d'hypothèses qui ne cessent de varier avec les idées du jour ; et il ne perd aucune occasion de montrer combien l'hypothèse darwiniste est loin d'être d'accord avec les données de l'expérience[2]. Von Bauer († 1876) juge que le darwinisme mérite sans doute une certaine attention, mais qu'il reste une hypothèse dénuée de preuves[3]. Le célèbre anatomiste et physiologiste Ch.

1. Par exemple à la 46e assemblée des naturalistes et médecins allemands, tenue à Wiesbaden en 1873 (*Journal des naturalistes et médecins*, p. 210); au 13e congrès des anthropologistes, en 1882 ; et surtout dans un célèbre discours prononcé à l'assemblée des savants, à Munich, en 1877. (*Die Freiheit der Wissenschaft in moderne Staate* ; 1877 ; reproduit dans la *Revue scientifique*; 1877; II, 534 et suiv.)

2. Ranke. *Der Mensch* ; 1888 ; I. préf.: II vol., pp. 6 et suiv.; 144 et suiv., 205, 231, 246, 353, 363.

3. Von Bauer, *Reden und Aufsätze* (II vol., St-Pétersbourg, 1876); pp. 235 et suiv. surtout 282, 456.

Robin, — il est pourtant positiviste — condamne ouvertement toute doctrine de l'évolution, parce qu'une telle doctrine est en contradiction avec les données des sciences naturelles[1]. « Les êtres vivants », dit-il, « évoluent seulement entre la monstruosité et la mort, mais nullement vers la transmutation *de specie in speciem* »[2]. A. de Quatrefages, bien connu pour ses travaux zoologiques et anthropologiques, déclare, après un examen impartial[3], que la doctrine darwiniste de l'évolution, telle que Darwin l'a présentée et, bien plus encore, dans la forme que les successeurs du maître (Romanes[4] et Haeckel[5]) lui ont donnée, est en contradiction avec les faits. « Gardons-nous », écrit-il, « de sacrifier le savoir positif aux hypothèses, sous prétexte de progrès. En un mot, ne rêvons pas *ce qui peut être*, acceptons et cherchons ce qui est »[6].

Le sévère jugement de ce dernier savant a d'autant plus de valeur que Darwin lui-même disait : « Il n'y a pas un naturaliste au monde

1. Ch. Robin, *Anatomie et physiologie*, pp. XXXIV, 73, etc.

2. *Ibid.*, p. XXV.

3. *Revue des Deux-Mondes* 1868, VI, 832 ; 1869, I, 208; II, 64, 397, 638 ; *Charles Darwin et ses précurseurs français* (1870); *L'espèce humaine* (6e édition 1880).

4. *Journal des savants*, 1889, 223 et suiv., 288 et suiv.

5. *Ibid.*, 1890, 83 et suiv., 176 et suiv., 220 et suiv.

6. *Charles Darwin et ses précurseurs français* (1870), p. 375.

dont l'opinion me soit plus précieuse »[1]; et qu'en parlant de la manière dont Quatrefages avait exposé sa théorie, il ajoutait : « L'ensemble de votre exposition me frappe par son admirable clarté; c'est une discussion fort bien faite : elle m'a vivement intéressé de la première page à la dernière. Il n'était pas possible d'exposer mes vues ni mieux ni plus complètement, en si peu de pages. Je puis dire en vérité que j'aime mieux une telle critique de votre part, que les éloges de beaucoup d'autres »[2].

Même parmi les partisans et les représentants les plus distingués de la théorie darwiniste de l'évolution, l'accord est si peu établi que plusieurs rejettent certains points essentiels de la doctrine du maître. Huxley, par exemple, porte un coup mortel à la théorie de Darwin, théorie essentiellement « progressive », quand il dit : « On ne saurait concevoir qu'une théorie quelconque impliquant un développement nécessairement pro-

1. There is no naturalist in the world for whose opinion I have so profound a respect. *Lettre à M. Murray* (nov. 1859); voir *Life and letters of Ch. Darwin* (1888), II, 235.

2. The whole strikes me as wonderfully clear and able discussion, and I was much interested by it to the last page. It is impossible that any account of my views could be fairer, or, as far as space permitted, fuller, than that which you have given... I can truly say I would rather be criticised by you in this manner, than praised by many others. — *Lettre à Quatrefages* (28 mai 1869 ou 1870); voir *Ibid.*, III, 117.

gressif puisse se maintenir »[1]. Romanes, le disciple favori de Darwin, en établissant sa formule, *Physiological selection* et *Segregation of the fit*, renonce de fait à la théorie de son maître qui se résume dans cette autre formule : *Natural selection* et *Survival of the fit*. Pour lui, le « moment » décisif dans la formation des espèces n'est pas, comme pour Darwin, la sélection naturelle, mais ce qu'il nomme la sélection physiologique[2]. La sélection naturelle à proprement parler, dit-il, n'est pas « une théorie de l'origine des espèces », mais « une théorie de l'origine de l'adaptation ou plutôt de son développement par accumulation »[3]. Romanes va même jusqu'à

1. *Lay sermons*, p. 193.

2. A. de Quatrefages, *Théories transformistes* (dans le *Journal des savants*, 1889, 223 et suiv.) ; Romanes, *Physiological selection : an additional suggestion on the origin of species* (Linnean Society's Journal, vol. XIX (1886), 337 et suiv.). — Par sa formule, Romanes veut dire que le moment caractéristique de la formation des espèces est une variation dans le système de la reproduction: la forme primitive devient inféconde, la forme dérivée perd la fécondité dans les croisements avec la forme primitive, elle la conserve par rapport aux individus de la forme dérivée (*Ibid.*, p. 353). — Dans son récent volume, *Darwin and after Darwin* (1892, p. 376), Romanes fait remarquer, il est vrai, qu'il s'est exagéré l'importance des difficultés soulevées contre la théorie de Darwin ; mais il ne rétracte nullement la théorie exposée par lui-même en 1886.

3. A theory of the origin or rather of the cumulative development of adaptation. — *Linnean Society's journal*, *ibid.*, p. 345.

avouer expressément que la foi dans la sélection naturelle comme explication complète (full explanation) de l'apparition des espèces est aujourd'hui (1886) ébranlée jusque dans ses fondements, « en sorte qu'il serait impossible à présent de rencontrer un seul naturaliste admettant que la survivance du plus apte puisse expliquer tous les phénomènes de la formation des espèces »[1].

Parmi les autres partisans de la doctrine de l'évolution qui critiquent ou rejettent des points essentiels de la théorie de Darwin, citons encore: L. Nägeli[2], Kölliker[3], Schaafhausen[4], A. Weismann[5],

1. So that at present it would be impossible to find any working naturalist who supposes that survival of the fittest is competent to explain all the phenomena of species formation. — *Ibid.*, p. 337.

2. *Entstehung und Begriff des naturhistorischen Art* (1865); *Mechanisch-physiologische Theorie des Abstammungslehre*, 1883.

3. *Ueber die darwin'sche Schöpfungstheorie* (1864).

4. *Ueber die anthropologischen Fragen* dans l'*Archiv für Anthropologie*, II, 1868.

5. *Studien zur Descendenztheorie* (1876), II, 284 et suiv. — Weismann s'est fait connaître surtout par sa théorie de la *continuité du « Keimplasma »*. Voir: *Das Keimplasma, eine Theorie der Vererbung; Ueber den Einfluss der Isolirung auf die Artbildung* (1872); *Ueber die Vererbung* (1883), *Ueber die Kontinuität des Keimplasmas als Grundlage einer Theorie der Vererbung* (1885), *Die Bedeutung der sexuellen Fortpflanzung für die Selektionstheorie* (1886), *Die Bedeutung der Richtungskörperchen für die Vererbungstheorie* (1887). Ce mot *Keimplasma*, désigne « cette substance minime, dont la constitution moléculaire et chimique fait que l'ovule se développe en un animal doué de telles ou telles proprié-

Eimer[1], Fechner[2], L. Vogt, etc., etc... D'une manière générale on peut dire que dans la théorie du transformisme darwiniste il n'y a pas un seul point essentiel dont la faiblesse n'ait été démontrée par quelque disciple même de Darwin. A. de Quatrefages a donc pu écrire avec raison : « Qu'on lise sans parti pris les écrits transformistes, que l'on rapproche, que l'on compare entre elles toutes ces conceptions qui se heurtent et se réfutent mutuellement, et il faudra bien se résigner à avouer que nous ne savons rien encore (Quatrefages parle ici en libre-penseur) de ce qui a déterminé la première apparition des êtres

tés » (spécifiques et individuelles). Weismann suppose qu'il reste toujours, de ce *Keimplasma*, « un minimum intact, quand le germe se développe en organisme (Soma), et que ce reste sert à constituer le principe des cellules du nouvel organisme ». Par cette continuité du *Keimplasma* à travers toutes les générations, Weismann cherche à expliquer aussi bien l'hérédité que la variabilité dont il faut tenir compte pour la sélection. Les modifications « individuelles » transmissibles par hérédité reposent exclusivement sur les transformations du *Keimplasma* dans la reproduction sexuelle. Quant aux propriétés que le corps acquiert après la génération, Weismann, contrairement aux affirmations de Virchow, d'Eimer et de plusieurs autres, nie qu'elles soient héréditaires. (Voir *Biologisches Centralblatt* (1886, VI, 35 et suiv.). Pas plus que les théories des autres darwinistes, celle de Weismann ne saurait être admise, parce qu'elle ne repose pas davantage sur de sérieuses données expérimentales.

1. *Entstehung des Arten* (1888).

2. *Einige Ideen zur Schöpfungs-und Entwicklungsgeschichte der Organismen* (1873).

organisés, leur succession dans le temps et leur merveilleuse multiplication dans l'espace [1] ».

Quant à Haeckel en particulier, et à ses efforts pour soutenir le darwinisme et le transformer en monisme, quelques citations montreront ce qu'on en pense dans le monde des savants sérieux. Pour A. de Quatrefages, Haeckel, par ses exagérations et par la direction nouvelle qu'il a donnée au transformisme, est « au premier rang des hommes de science qui ont le plus compromis le darwinisme [2] ». Sa défense du darwinisme est devenue réellement une démonstration *ex absurdo* dirigée contre la théorie du maître ; il n'en avait sans doute pas conscience, mais la démonstration n'en est que plus efficace [3]. « On voit combien chez le professeur d'Iéna le philosophe moniste domine et entraîne le savant [4] ». Haeckel est un des « enfants terribles du darwinisme [5] ». Pour Du Bois-Reymond, « l'arbre généalogique de l'homme, tel que le présente Haeckel, a la même valeur à peu près que la généalogie des héros d'Homère pour la critique historique [6] ». — Charles Vogt reprend : « On invoque la cénogénèse par présomption, par ignorance ou par paresse, si j'ose m'exprimer en des termes aussi

1. *Journal des savants*, 1890, p. 233.
2. *Ibid.*, 1890, p. 84.
3. *Ibid.*, pp. 83, 233.
4. *Ibid.*, p. 95.
5. *Ibid.*, p. 83.
6. Conférence : *Darwin versus Galiani* (1876), reproduite dans la *Revue scientifique*, 1877, I, 1101 et suiv.

durs, mais qui de fait sont justifiés[1] ». Au lieu d'abandonner un dogme sans consistance, on a imaginé une chose moins consistante encore. On parle de « cénogénèse ou d'embryogénie falsifiée. Pauvre logique ! Comme on la torture !... Maudit embryon qui désobéit à la loi octroyée par un prince de la science ! nous allons le stigmatiser comme faussaire[2] ». « On sera bien forcé de remanier et de renverser complètement tous les arbres phylogéniques qu'on nous a présentés jusqu'à présent comme le dernier mot de la science et du darwinisme en particulier[3] ». — Ch. Semper déclare à son tour : « De cette manière on peut démontrer aussi le contraire de ce que Haeckel croit avoir prouvé par sa fausse ontogénie[4] ». Quant aux tableaux d'embryogénie que le professeur d'Iéna a joints à son anthropogénie et qui tiennent lieu de preuves pour la partie du public la moins capable de porter un jugement raisonné, His[5] et Semper[6] les regardent comme autant de falsifications. O. Hamann, qui a été pendant treize ans le disciple de Haeckel, nous fait cette confidence : « Pour démontrer que les ovules de l'homme, du singe et du chien se ressemblent,

1. *Lipkea Ruspoliana*, 1887, p. 37.
2. *Revue scientifique*. 1886, p. 485 ; voir aussi *Ibid.*, 1877. p. 1059.
3. *Revue scientifique*, 1886, p. 486.
4. *Der Haeckelismus in der Zoologie* .... p. 35.
5. *Unsere Körperform und das physiologische Problem ihrer Entstehung* (1875), 170 et suiv.
6. *Der Haeckelismus in der Zoologie*, p. 35.

il (Haeckel) fait reproduire trois fois *la même gravure* (dans la *Natürliche Schöpfungsgeschichte*, 1re édit., p. 242,) en l'attribuant tantôt à l'homme, tantôt au singe, tantôt au chien ». Hamann ajoute que son maître a recouru (p. 248) au même artifice pour les embryons de l'homme, du singe et du chien [1].

Haeckel cherche à atténuer la sévérité, d'ailleurs très juste, des jugements portés sur lui par les savants que nous venons de citer et par d'autres encore, en contestant leur compétence scientifique. Il a réussi par là à faire une certaine impression, du moins sur la foule incapable de juger par elle-même. Mais, lorsque la dernière édition de l'Anthropogénie de Haeckel a paru, on a pu voir ce que l'on pense, parmi les savants réellement compétents, de la controverse soulevée entre le professeur d'Iéna et ses adversaires. Un savant anglais s'exprime ainsi : « La partie la moins satisfaisante du livre est celle qui traite de l'embryologie humaine [2]. Aucun effort n'y est tenté pour expliquer les premières périodes du développement; les difficultés spéciales du problème sont absolument ignorées; on y parle de la

1. O. Hamann, *Entwicklungslehre und Darwinismus ; eine kritische Darstellung der modernen Entwicklungslehre und ihrer Erklarungsversuche mit besonderer Berücksichtigung der Stellung des Menschen in der Natur* (Iéna, 1872, p. 26).

2. Or cette partie du livre de Haeckel est précisément, comme le lecteur l'aura remarqué, la partie capitale du système de l'auteur.

« gastrula » humaine avec autant d'assurance que si un tel état existait en réalité ; le développement des divers organes et des divers systèmes d'organes est trop souvent expliqué par l'analogie avec d'autres animaux. En se fiant aux descriptions du Prof. Haeckel, on se formerait une idée entièrement fausse de l'évolution réelle de l'embryon humain ».

Après avoir fait observer que depuis dix ans, la science de l'embryologie a fait d'immenses progrès, le critique conclut ainsi : « Ces grands progrès, nous en sommes redevables presque entièrement aux travaux des embryologistes allemands, et surtout au magnifique ouvrage du Prof. His. Dans son volume, le Prof. Haeckel se permet plus d'une fois d'attaquer le Prof. His ; mais c'est à lui pourtant qu'il doit les seules figures réellement bonnes qu'il donne pour l'embryologie, et il aurait bien amélioré son livre s'il avait étudié avec plus de soin les admirables descriptions du professeur de Leipsig. Il est fort regrettable qu'on publie ainsi un livre de 900 pages, intitulé *Anthropogenie oder Entwicklungsgeschichte des Menschen*, pour y exposer d'une manière si incomplète ou même si erronée l'évolution actuelle de l'embryon humain »[1].

1. No attempt whatever is made to explain the earlier stages of development ; the special difficulties of the problem are absolutely ignored ; the human gastrula is spoken of in a confident way, as though such a stage really existed ; and the accounts of the development of the several organs and systems are too often taken from other

Les « espèces systématiques » actuellement admises en zoologie et en botanique concordent-elles avec les « espèces naturelles », on peut différer d'avis sur cette question, sans être pour cela partisan du transformisme. On peut admettre comme une hypothèse vraisemblable que, pour plusieurs des variétés de ces espèces « systématiques », il y a eu évolution de l'une à l'autre. Mais cette hypothèse, toute vraisemblable qu'elle soit, ne saurait nullement être invoquée à l'appui de l'affinité phylogénétique générale.

Publications. On trouvera un aperçu très complet des publications relatives au darwinisme dans le livre de J. W. Spengel : *Die Darwin'sche Theorie, Verzeichniss der über dieselbe in Deutschland, England u. s. w. erschienenen*

animals. A student who relied on Prof. Haeckel's descriptions would obtain an entirely erroneous idea of the actual course of development of the human embryo... For this great advance we are endebted almost entirely to the labours of German embryologists, and notably to the splendid work of Prof. His. Prof. Haeckel has in his volume many hard things to say of Prof. His, but is indebted to him for the only really good figures of human embryos which he gives, and would have materially improved his book had he studied more carefully the admirable descriptions of the Leipsig Professor. It is a matter for great regret that a book of 900 pages, having for its title, « Anthropogenie oder Entwicklungsgeschichte der Menschen » should be allowed to appear, in which the account of the actual development of the human embryo is inadequate or even erroneous.— (Revue *Nature*, nº 11, 1161, 24 mars, 1892 ; p. 483).

Schriften und Aufsätze (2e édit., Berlin, 1872) avec l'Appendice : *Die Fortschritte des Darwinismus* (n° 1, 1874; n° 2, 1875; n° 3, 1879; Cologne et Leipsig). Jos. Huber donne un utile résumé critique de la question du darwinisme, dans l'ouvrage intitulé : *Die Lehre Darwins kritisch betrachtet* (1871). La théorie darwiniste est exposée en détail par A. Wigand, *Der Darwinismus und die Naturforschung* (1876-77 ; 3 vol.). Ed. von Hartmann a fait, en se plaçant à son point de vue particulier, une critique très pénétrante du darwinisme, dans *Wahrheit und Irrthum im Darwinismus* (1875). G. von Hertling (*Ueber die Grenzen der mechanischen Naturerklarung*, 1875) examine le darwinisme au point de vue catholique. On trouvera des appréciations plus récentes de la doctrine transformiste étudiée au même point de vue dans A. Jakob, *Der Mensch, die Krone der irdischen Schöpfung* (1890, pp. 75-122), dans J. Diebolder, *Darwin's Grundprincip in der Abstammungslehre* (St Gall, 1890) et dans O. Hamann, *Entwicklungsgeschichte und Darwinismus* (1892). L'ouvrage de J. H. Fabre (*Souvenirs entomologiques*, 4 vol., 1875-1891) et celui d'E. Wasmann (*Die zusammengesetzten Nester und gemischten Kolonien der Ameisen*, 1891) présentent d'excellents points de vue pour l'appréciation de la théorie darwiniste de l'évolution.

E. — LE SÉCULARISME [1].

122. — **Le sécularisme.** — Le sécularisme peut être regardé comme le positivisme pratique. Il doit son origine, d'une part à Thomas Paine, à Rich. Carlile, à Jer. Bentham, à James Mill, à Rob. Owen et à Georges Combe, — d'autre part, à Aug. Comte, à J. St. Mill et à Lewes. C'est la forme que l'incrédulité prend le plus ordinairement dans la classe ouvrière anglaise. Sa maxime est qu'il faut s'occuper surtout, sinon exclusivement, des choses « du siècle » (d'où le nom de sécularisme), puisque les choses de l'autre vie ne sont rien moins que certaines.

George Holyoake, le principal auteur de ce mouvement, est un athée : mais il n'exige pas de ses adhérents la négation formelle de Dieu. « Ignorer Dieu, ne point le nier », telle est sa maxime. Il n'y a qu'à ne point se préoccuper de religion et de spiritualisme : la moralité (utilitarisme) doit remplacer la religion. L'homme doit être sa providence à lui-même. La prière est inutile. L'unique souci est de bien régler la vie présente. L'avenir est incertain, etc., etc... Au contraire, le chef de l'autre parti séculariste, Charles Bradlaugh, mort récemment (1891) et qui refusa, on le sait, de prêter serment à la Chambre des

1. On trouvera un exposé authentique du mouvement sécularistе en Angleterre, dans Flint : *Anti-theistic theories* (London, Blackwood ; 2e édit , 1880 ; pp, 211, 508).

Communes, exige que les adeptes du sécularisme fassent expressément profession d'athéisme.

Les sécularistes anglais font une propagande extraordinaire par la presse et par la parole. Contentons-nous de mentionner leurs journaux : *The oracle of reason* (paru de 1841 à 1843) ; *The investigator* (à partir de 1842) ; *The movement* (succèda à l'*Oracle* en 1843) ; *The national reformer ; The secular review ; The liberal ; The reasoner*. L'œuvre capitale de Holyoake a pour titre : *The trial of theism* (1858). Charles Bradlaugh, le président de la *National secularist society*, a publié une foule de pamphlets athées. En outre, les sécularistes aiment à tenir, dans les villes, des réunions publiques où ils attaquent le théisme et le christianisme ; et, s'il en est besoin, ils recourent à des affiches pour préparer l'opinion.

Holyoake a soumis les statuts de la Société séculariste à J. St. Mill, qui les a approuvés. On ne peut apprécier exactement l'extension du mouvement séculariste : une chose certaine, c'est qu'elle est considérable.

2. FRANCE.

En France, les diverses formes du mouvement positiviste libéral sont représentées : a) par le positivisme sceptico-critique de Taine ; b) par la physiologie expérimentale de l'école psycho-physiologique dont le pricipal représentant est Th.

Ribot ; et enfin c) par le monisme positiviste, qui, à son tour, comprend deux subdivisions : le monisme conceptuel d'E. de Roberty, et le monisme « immanent naturaliste » de Fouillée et de Guyau.

Le positivisme libéral français semble s'inspirer principalement de J. St. Mill et de Spencer ; mais on y retrouve en outre un lointain écho de l'empirisme traditionnel dont Cabanis, Broussais et Comte étaient les représentants.

A. HIPPOLYTE-ADOLPHE TAINE (1828-1893).

123. — **Caractère général de Taine.** — H. A. Taine est un esprit qui offre la plus grande variété d'aspects. Sa manière de concevoir et d'exposer les choses est bien conforme à la tournure du génie français : c'est ce qui explique la grande influence qu'il a su exercer, parmi ses compatriotes, dans le domaine de la littérature et des arts, non moins que dans ceux de l'histoire et de la philosophie. « L'étude de la doctrine de M. Taine », écrit V. Hommay, « s'impose à quiconque veut pénétrer les causes et définir les caractères du puissant mouvement de philosophie empirique auquel nous assistons. Si M. Taine occupe une telle place dans l'histoire de la pensée moderne, ce n'est pas seulement parce qu'il a su exprimer dans de brillantes formules certains états d'âme caractéristiques de cette seconde moitié du XIXe siècle ; c'est aussi parce qu'il a été

l'initiateur d'un mouvement fécond, l'un des penseurs qui ont le plus puissamment contribué à rajeunir, en leur ouvrant des voies nouvelles et plus larges, en les plaçant dans un cadre plus solide et plus brillant, des doctrines qui ont toujours eu des racines profondes dans les tendances de l'esprit français »[1]. En tout et partout, H. A. Taine se montre essentiellement positiviste : il veut ramener toutes choses aux méthodes des sciences naturelles.

« Nous considérons », dit-il, « la substance, la force et tous les êtres métaphysiques modernes comme un reste des entités scolastiques. Nous pensons qu'il n'y a rien au monde que des faits et des lois »[2].... « On peut considérer l'homme comme un animal d'espèce supérieure, qui produit des philosophies et des poèmes, à peu près comme les vers à soie font leurs cocons et comme les abeilles font leurs ruches... Par tous ses développements, l'animal humain continue l'animal brut, car les facultés humaines ont la vie du cerveau pour racine »[3]. Réunir des multitudes de faits en certains groupes, ramener les groupes à des formules, et ces formules elles-mêmes à d'autres plus générales, telle est, d'après Taine, la voie où toute science doit entrer. Conformément à ce principe, il traite la psychologie des peuples, en opposant à la méthode philologico-

1. *Revue philosophique*. 1887 ; II, 394.
2. *Histoire de la littérature anglaise*, 4e édit., V, 397.
3. Cité dans la *Revue philosophique*, 1877, 18 et suiv.

critique des Allemands, la méthode même de l'histoire naturelle[1].

Dans le domaine philosophique, c'est lui qui, entre tous les positivistes, a le plus contribué à ébranler la puissante influence que l'école éclectique-spiritualiste conservait dans l'enseignement public. Dès 1856 il prenait vivement à partie les principaux représentants de cette école par son volume intitulé : *Les philosophes classiques du XIXe siècle.* Aussi Bourget l'appelle-t-il un hardi destructeur des idoles de la métaphysique officielle[2]. Plus tard, dans son livre *De l'intelligence* (1872; une cinquième édition a paru en 1888), Taine établissait une psychologie purement empirique dont l'esprit a pénétré la philosophie française. Pour montrer quelle importance les positivistes attachent à ce livre, il suffira de citer ce témoignage de Mill : « Le livre de Taine est la première tentative sérieuse que l'on a faite en France pour remplacer la psychologie officielle par quelque chose de meilleur. Il révèle une vigueur, une précision et un esprit scientifique que, depuis longtemps, nous cherchions inutilement dans les livres de psychologie publiés en France »[3].

1. Taine a exposé ses vues soit dant de nombreux articles historiques et littéraires, soit dans des ouvrages plus ou moins importants : parmi ces derniers signalons l'*Histoire de la littérature anglaise* ; la *Philosophie de l'art* ; la *Philosophie de l'art en Italie* (1866), *dans les Pays-Bas* (1868) et *en Grèce* (1869).

2. Voir *Revue philosophique*, 1887, II, 397.

3. *Dissertations and Discussions*, IV, 117 et suiv.

124. — **Théories de Taine en psychologie.** — En psychologie, Taine se rattache étroitement à J. St. Mill, sur la philosophie duquel il avait, du reste, publié une étude[1]. Pour lui, comme pour le philosophe anglais, le monde extérieur n'est que la « possibilité permanente » et, ainsi qu'il ajoute afin de compléter sa pensée, « la nécessité des sensations »[2]; le « moi » n'est qu'une série d'états de conscience[3] ; etc. Mais, à la différence de St. Mill, il veut fonder sur la physiologie son système sensualiste-idéaliste. Il affirme — et cette affirmation est très caractéristique pour ses théories psychologiques — il affirme que notre connaissance n'est qu'une « hallucination vraie »[4]. Ce paradoxe est le thème fondamental qu'il discute dans son œuvre tout entière. — Il analyse le *processus* de la connaissance d'abord psychologiquement, puis physiologiquement pour supprimer ensuite, en se plaçant à son point de vue sensualiste, toutes les entités métaphysiques, substance, esprit, matière, force etc..., et ramener enfin toute existence à des faits ou à des relations qui, intérieurement, apparaissent comme états psychiques, et extérieurement, comme mouvements moléculaires[5].

Psychiquement, la connaissance commence

1. *Le positivisme anglais, étude sur St. Mill*, 1864.
2. *De l'intelligence*. (1888), II, 99 et suiv.
3. *Ibid.*, II, 201 et suiv. ; 207, 108, 350, 465 et suiv.
4. *Ibid.*, II, 10 et suiv. ; 34 et suiv.
5. *Ibid.*, I, 326 et suiv.

avec la sensation, qui traduit le fait externe dans le langage du sens correspondant et devient ainsi le « substitut interne » de ce fait. De même les « images » du sens interne sont des substituts de sensations passées, futures et possibles ; les noms individuels sont des substituts d'images et de sensations momentanément absentes ; les noms généraux les plus simples sont des substituts d'images et de sensations impossibles ; les noms généraux plus composés sont des substituts d'autres noms, et ainsi de suite[1]. « Nous n'avons pas », dit l'auteur, « d'idées générales à proprement parler... Mais quand nous avons vu une série d'objets pourvus d'une qualité commune, nous éprouvons une certaine *tendance*, une tendance qui correspond à la qualité commune et ne correspond qu'à elle. C'est cette tendance qui évoque en nous le nom ; quand elle naît, c'est ce nom seul qu'on imagine ou qu'on prononce »[2]. Taine ne remarque pas dans quelle évidente contradiction il tombe ici. La même phrase, destinée à établir qu'il n'y a pas d'idées universelles, parle deux fois d'une « propriété commune » à plusieurs objets ; ce qui prouve évidemment que l'auteur a l'idée de cette « propriété commune », et, par conséquent, une « idée universelle » *in optima forma*. Chez Taine, comme chez St. Mill, on pourrait relever un grand nombre de pareilles contradictions.

1. *De l'intelligence*, I, 235.
2. *Ibid.*, I, 42.

Physiquement, la connaissance est un ébranlement nerveux. La sensation consiste exclusivement dans l'activité du nerf central. Les images latentes ou affaiblies, leur association, leur réapparition ont leur principe dans la structure et l'activité du cerveau qui travaille et se renouvelle sans cesse.

De la nature de la connaissance, telle qu'il vient de l'exposer, Taine conclut que notre connaissance du monde extérieur est « un rêve interne, qui se trouve en harmonie avec les choses du dehors », et, par conséquent, une hallucination vraie, qui correspond à la réalité [1]. Si l'homme, par la nature de sa connaissance, ne devient pas la victime des illusions, il le doit à une continuelle rectification des « images » qui se forment sans cesse dans les centres nerveux. Sans cela, ces images prendraient, comme il arrive dans le rêve, dans la folie, dans l'hypnotisme et chez les visionnaires, une clarté et une intensité qui, dans l'état normal, n'appartiennent qu'aux sensations réelles perçues du dehors [2].

A l'aide de cette théorie sensualiste-idéaliste, Taine entreprend de représenter comme des illusions toutes nos idées d'esprit, de corps, de matière, de force, et l'idée même que nous avons du « moi ». Il s'appuie aussi sur certains phénomènes pathologiques dont l'étude rencontre, de nos jours et plus particulièrement en France,

1. *De l'intelligence*, II, 10 et suiv.
2. *Ibid.*, II, 34 et suiv.

une grande faveur (hypnotisme, somnambulisme, dédoublement de la personnalité, etc.)[1].

Au contraire de St. Mill, Taine admet le principe de causalité et la méthode de déduction aussi bien que la méthode d'induction[2].

125. — **Critique de Taine.** — Pour juger du positivisme sceptico-sensualiste de Taine, il suffit de ce que nous avons déjà dit à propos de St. Mill et de ce que nous avons encore à ajouter en parlant du positivisme sceptico-empirique en France. Citons plutôt un jugement porté par Dupont-White : il rend bien l'impression produite sur l'immuable bon sens par les subtilités hypersavantes de la critique philosophique moderne.

« Que de fantômes dans le Cosmos de Taine ! Les corps, un groupe de tendances; l'homme, un groupe de sensations; des apparences partout, rien que des apparences successives. La substance nulle part. *Umbrarum hic locus est.* Dans l'homme tout change ; autour de lui tout trompe. Au dire de M. Taine, le monde n'est que rapports; et entre qui, s'il vous plaît ? D'une part, entre des choses qui n'existent qu'en tendances, en simulacres ; d'autre part, entre des esprits qui sont à l'état d'hallucination, qui ne sont que des foyers d'hallucinations. Au fait, tout cela est harmonieux : il y a de l'équilibre et de la proportion dans ce vague, entre ces ombres. Pourquoi

1. *De l'intelligence*, I, 88 et suiv.; 150 et suiv.; 247 et suiv., etc.
2. *Ibid.*, I, 322, 384 ; II, 391 et suiv.

des simulacres et des tendances produiraient-ils autre chose que des hallucinations ?

« Kant n'est rien, comparé à cet exterminateur (M. Taine)... M. Taine n'est pas le sceptique qui ébranle ; il est dogmatique, pour ruiner non seulement toute religion, mais toute croyance. Au milieu des idées qui nous semblent les plus élémentaires et les plus consacrées, il s'ingénie et s'escrime avec le scalpel, avec le microscope de MM. Vulpian, Bichat, Moreau, comme un bœuf chez un faïencier, comme Samson parmi les Philistins. Rien ne reste debout du temple où se sont agenouillées tant de générations ; il secoue l'esprit humain, l'abat, le foule, l'anéantit, n'y laissant rien pour vivre et pour espérer. Vous voulez donc désoler le monde ? lui crient tout éperdus les mystiques et les spiritualistes. — Je veux la vérité, répond tranquillement le philosophe [1] ».

Comme un trait caractéristique de l'influence exercée par H. A. Taine, citons encore l'aveu de l'auteur de *La bête humaine*, Em. Zola, qui affirme avoir appris de ce philosophe la méthode toute réaliste d'après laquelle il écrit ses romans.

B. Th. Ribot et l'École psycho-physiologique française.

En France, actuellement, le mouvement positiviste se révèle surtout dans le domaine de la

1. Dupont-White, *Mélanges philosophiques*, Paris, 1878 ; pp. 367. 375 ; cité dans la *Revue philosophique*, VII (1878, I), 581.

physiologie. Une nombreuse école, composée en grande partie de médecins et de physiologistes, cherche à expliquer tous les phénomènes psychiques par la seule physiologie. Elle s'efforce d'atteindre ce but principalement par l'étude des états psychiques anormaux, qu'elle observe dans les cas d'aliénation mentale, d'hystérie, de somnambulisme, d'hypnotisme, etc... Le *Grand dictionnaire universel du XIX*e *Siècle* [1] dit à ce sujet : « C'est à cause de cette méthode anatomo-clinique que la physiologie est aujourd'hui entrée en pleine psychologie, et qu'en réalité *il n'y a plus guère de psychologie proprement dite*, mais une seule et même Psycho-physiologie. Nous devons également signaler l'heureuse intervention dans ce champ d'études physiologiques des nouvelles théories de Brown-Sequard, (Dynamogénie et Inhibition) et de l'hypnotisme scientifique ». Pour mieux juger des tendances de cette école psycho-physiologique, étudions d'abord le principal de ses représentants en philosophie, Th. Ribot. Nous parlerons ensuite des écoles médicales de Paris et de Nancy, qui se sont occupées de l'examen des phénomènes hypnotiques et des faits qui s'y rattachent. Nous dirons enfin quelques mots des médecins qui représentent avec le plus de succès le mouvement positiviste en physiologie.

126. — **Th. Ribot.** — Comme la plupart des partisans de l'école psycho-physiologique, Th.

1. 2e *supplément*, tom. 17e, 1708, col. 1.

Ribot se place sur le terrain de la doctrine du transformisme. Conformément aux principes de cette doctrine, et sous l'influence des nouvelles investigations psycho-physiques et physiologiques qui écartent le plus possible toute déduction philosophique, il s'efforce d'opposer à l'ancienne psychologie métaphysique, dont il attaque à chaque instant les « entités » (principe vital, facultés, etc.), une psychologie exclusivement empirique. C'est ce but qu'il se propose surtout dans les travaux intitulés : *L'hérédité* (1873) ; *Les maladies de la mémoire* (1883) ; *Les maladies de la personnalité* (1885) ; *La psychologie de l'attention* (1889)[1].

Les principes suivants, que nous empruntons aux œuvres de Th. Ribot, donneront l'idée de ses théories. — L'être et la vie psychiques ne viennent pas d'en haut, c'est-à-dire de certaines « entités mystérieuses » supérieures à l'organisme (l'âme, etc...) ; mais, conformément à la doctrine

1. Les autres ouvrages de Th. Ribot sont : *La psychologie anglaise contemporaine, école expérimentale* (1870) ; *La psychologie allemande contemporaine, école expérimentale* (1879) ; *La philosophie de Schopenhauer* (1874). Non seulement la plupart de ces livres ont eu plusieurs éditions ; mais ils ont été traduits en diverses langues. En outre, Ribot dirige la Revue fondée par lui en 1876, que nous avons citée bien des fois : *Revue philosophique de la France et de l'étranger*. Cet auteur semble se ressentir surtout de l'influence de Spencer. Il reconnaît lui-même son étroite parenté avec Taine, dans une étude sur la psychologie de Taine publiée par la *Revue philosophique* (1877, II, 17, suiv.)

de l'évolution, cet être et cette vie ont leur fondement « par en bas »[1], grâce à une complication et à une centralisation graduelles des éléments de la matière dans l'organisme et surtout dans le système nerveux. La propriété fondamentale de la matière vivante est l'irritabilité[2]. De l'irritabilité sortent, par une différenciation ultérieure, la sensibilité proprement dite et la motilité, ces deux grandes bases de la vie psychique[3]. Le support de la vie psychique est le système nerveux, dont la propriété fondamentale consiste à transformer une excitation primitive en un mouvement[4]. Le type de l'action nerveuse et la base de toute activité psychique est le réflexe simple[5].

Conscience. — Toute activité nerveuse n'est pas en même temps activité consciente ou psychique[6]. Il y a aussi une activité nerveuse subconsciente. La conscience est « quelque chose de surajouté »[7]. Elle n'est « qu'un phénomène, qu'un accompagnement »[8] du processus nerveux, qui est lui-même « l'élément fondamental et actif »[9]. Essayer la détermination des conditions de l'appa-

1. *Les maladies de la personnalité* (4e édit., 1891), p. 2, 171; *Les maladies de la volonté* (7e édit., 1891), p 150.
2. *Les maladies de la personnalité*, p. 154.
3. *Les maladies de la volonté*, 164; *Psychologie de l'attention* (1889), 167.
4. *Psychologie de l'attention*, 65.
5. *Les maladies de la personnalité*, 14.
6. *Ibid.*, 6.
7. *Ibid.*, 6.
8. *Ibid.*, 18.
9. *Ibid.*, 13.

rition de la conscience, serait chimérique pour le moment[1]. La psychologie expérimentale prend la conscience à titre de *datum*, sans en discuter l'origine[2]. Au point de vue de la survivance du plus apte, l'apparition de la conscience sur la terre a été un fait capital. Par elle l'expérience, c'est-à-dire une adaptation d'ordre supérieur a été possible pour l'animal[3]. Les consciences supérieures sont des consciences coloniales, c'est-à-dire des sociétés, des coordinations de consciences élémentaires[4].

Mémoire. — La mémoire se compose des mémoires élémentaires,[4] dont chacune a son siège particulier dans le système nerveux. Elle consiste dans la modification des cellules nerveuses, résultat du processus nerveux, à la manière du phonographe[5]. La mémoire psychique ou consciente est la forme la plus compliquée de la mémoire biologique ou organique[6]. La mémoire dépend de la nutrition, soit pour sa formation, soit pour son usage[7]. Des amnésies ou des hypermnésies alternantes des différentes parties de la substance grise causent des affaiblissements ou des surexcitations de certaines parties de la mé-

1. *Les maladies de la personnalité*, 7.
2. *Ibid.*, 18.
3. *Ibid.*, 18.
4. *Ibid.*, 155.
5. *Les maladies de la mémoire*, (édit., allemande 1882), 9, 19.
6. *Ibid.*, 132, 6.
7. *Ibid.*, 40, 128.

moire [1]. Dans le cas de dégénérescence, les derniers souvenirs s'éteignent les premiers [2]. Les sentiments sont bien plus persistants que les connaissances [3]. La mémoire semble dépendre particulièrement du sentiment, et surtout de la manière générale de sentir [4].

Volonté. — Dans tout acte volontaire, moteur ou inhibitoire, il faut distinguer deux éléments : l'état de conscience, le « je veux », et un mécanisme psycho-physiologique très complexe, en qui seul réside le pouvoir d'agir ou d'empêcher [5]. L'ancienne psychologie ne considérait que le premier de ces éléments, qui « n'est la cause de rien », mais seulement l'effet [6], la résultante [7] du travail psycho-physiologique de l'individu. Ce n'est pas de la volition, mais du groupe des tendances, sentiments, images, idées qui ont abouti au choix, dont le « je veux » est la constatation, que résultent les actes et les mouvements [8]. La volonté n'est pas une faculté à qui les muscles obéissent [9]. Les volitions ne sont que des réflexes compliqués des réflexes cérébraux conscients, tandis que les réflexes ordinaires sont des réac-

1. *Les maladies de la mémoire*, 42 et suiv.; 62, 112.
2. *Ibid.*, 74.
3. *Ibid.*, 75.
4. *Ibid.*, 71.
5. *Les maladies de la volonté*, 3, 38.
6. *Ibid.*, 175, 29.
7. *Ibid.*, 4, 32.
8. *Ibid.*, 175.
9. *Ibid.*, 14.

tions simples de la moëlle épinière[1]. Du réflexe le plus bas à la volonté la plus haute, la transition est insensible[2]. L'essence de la volonté, en tant qu'elle est distincte des modes inférieurs de réaction, est dans la « coordination à complexité croissante des tendances » de l'organisme[3]. Les tendances mêmes ne sont que « des mouvements (ou arrêts de mouvement) réels ou à l'état naissant »[4]. Tout acte de volition « n'agit que sur des muscles et par des muscles »[5]. L'acte volontaire est « le résultat de l'organisation nerveuse tout entière, qui réflète elle-même la nature de l'organisme tout entier et réagit en conséquence » ; il est l'effet de « tout ce groupe d'états conscients ou subconscients qui constituent le moi (le caractère, la personnalité) à un moment donné » ; et, sous ce point de vue, la volition peut être appelée une réaction « personnelle » ou « individuelle »[6]. La volonté, avec la vie affective, a sa source primordiale dans la vie végétative. Tout ce qui vient des viscères (cœur, vaisseaux, organes digestifs, respiratoires, sexuels) est sa matière première[7]. Pour base fondamentale elle a le caractère[8]. Son choix va toujours dans le sens du

1. *Les maladies de la volonté*, 25.
2. *Ibid.*, 33.
3. *Ibid.*, 174, 163.
4. *Psychologie de l'attention*, 172.
5. *Ibid.*, 73.
6. *Les maladies de la volonté*, 32 et suiv., 174.
7. *Psychologie de l'attention*, 164.
8. *Les maladies de la volonté*, 174.

plus grand plaisir ou du moindre mal[1]. Les plaisirs et les peines varient avec les tendances, les tendances varient avec l'organisme[2].

Les cas morbides de la volonté que Th. Ribot étudie, sont : le défaut d'impulsion dans l'aboulie, la folie du doute, etc.[3] ; l'excès d'impulsion dans les idées fixes, dans l'intoxication, etc.[4]; l'affaiblissement de l'attention volontaire[5] ; le règne des caprices dans les hystériques[6], et l'anéantissement de la volonté dans l'extase et dans l'hypnotisme[7].

Intelligence. — L'intelligence consiste dans la coordination à complexité croissante des perceptions et des images. Elle a pour base et condition fondamentale les « formes de la pensée ». Comme la volonté est l'adaptation de l'organisme dans l'ordre de l'action, l'intelligence est l'adaptation dans l'ordre de la connaissance[8]. Sa matière première est tout ce qui vient des sens externes[9]. Pour l'intelligence de la connaissance, l'étude du mécanisme de l'attention, outre la théorie de l'association, est de la plus grande importance[10];

1. *Les maladies de la volonté*, 30.
2. *Psychologie de l'attention*, 169.
3. *Les maladies de la volonté*, 35 et suiv.
4. *Ibid.*, 71 et suiv.
5. *Ibid.*, 93 et suiv.
6. *Ibid.*, 111 et suiv.
7. *Ibid.*, 123 et suiv.
8. *Ibid.*, 174.
9. *Psychologie de l'attention*, 167.
10. *Ibid.*, 1, suiv.

car « l'intelligence est proportionnelle au développement de l'attention »[1].

« L'attention consiste en un état intellectuel ou prédominant, avec adaptation spontanée ou artificielle de l'individu »[2]. L'attention est déterminée et entretenue par la vie affective (plaisir, intérêt)[3]. Le mécanisme de l'attention est essentiellement moteur : l'attention agit toujours sur des muscles et par des muscles, mais principalement sous la forme d'un arrêt[4]. Comme l'attention est un état fixe, elle ne peut durer longtemps, parce que le mouvement est la condition fondamentale de la psychique[5]. Dans l'état de nature (chez les animaux, les enfants, les sauvages), on ne trouve que l'attention spontanée, produite par un intérêt immédiat et sensible[6]. Avec la complication des conditions de l'existence, sous la pression du besoin et avec le progrès de l'intelligence est née l'attention volontaire. Le même progrès qui, dans l'ordre moral, a fait passer du règne des instincts à celui de l'intérêt et du devoir....., a fait passer, dans l'ordre intellectuel, du règne de l'attention spontanée à l'attention volontaire[7]. L'attention volontaire peut être maintenue pour un groupe de perceptions, images ou idées adap-

1. *Psychologie de l'attention*, 67.
2. *Ibid.*, 9.
3. *Ibid.*, 11, 165.
4. *Ibid.*, 3, 153, 73.
5. *Ibid.*, 8.
6. *Ibid*, 11, suiv.
7. *Ibid.*. 59.

tées à un but fixé d'avance. Dans tous ces états de connaissance il y a des éléments moteurs, parce que chaque représentation d'un objet contient aussi une tendance au mouvement par rapport à cet objet[1].

Pour établir ou éclairer sa théorie mécanique de l'attention, Th. Ribot étudie les cas morbides de l'attention qu'il divise en hypertrophies et atrophies. Parmi les hypertrophies il range l'hypocondrie, le monoïdéisme des idées fixes et l'extase ; parmi les atrophies : la manie, la démence, le sommeil et l'hypnose.

Personnalité. — « La personnalité réelle, contenant en elle les restes de tout ce que nous avons été et les possibilités de tout ce que nous serons », est « l'organisme et le cerveau, sa représentation suprême. Le caractère individuel tout entier est là ». L'unité du moi n'est donc pas celle de l'entité « une » des spiritualistes qui s'éparpille en phénomènes multiples, mais la coordination d'un certain nombre d'états (nerveux, conscients et subconscients), sans cesse renaissants, et ayant pour seul point d'appui le sentiment vague de notre corps. « Cette unité ne va pas de haut en bas, mais de bas en haut ; elle n'est pas un point initial, mais un point terminal. Cette coordination n'est jamais parfaite. Le moi oscille entre ces deux points extrêmes où il cesse d'être : l'unité pure, l'incoordination absolue. Tous les degrés intermédiaires se rencontrent en

1. *Psychologie de l'attention*, 74, suiv.

fait, sans démarcation entre le sain et le morbide »[1].

Ces théories, Th. Ribot cherche à les démontrer par l'étude des troubles organiques, affectifs et intellectuels, de la personnalité. Il classe les maladies de la personnalité sous trois types principaux : aliénation, alternance, substitution.

127. — **Écoles hypnotiques.** — Les médecins, physiologistes et juristes qui, de nos jours, se sont occupés de l'étude des phénomènes hypnotiques ou d'autres analogues, se partagent en deux écoles principales : celle de Paris (la Salpétrière), et celle de Nancy. La première a pour chef M. Charcot ; elle compte, en outre, parmi ses membres : MM. Richer, Féré, Binet, Gilles de la Tourette, Pierre Janet, etc. Les principaux représentants de l'école de Nancy sont : MM. Liébault, Liégeois, Bernheim, Beaunis, Ch. Richet, Aug. Forel, etc.

La différence entre l'école de Paris et celle de Nancy vient de ce que la première ne reconnaît d'autre hypnotisme que le « grand » hypnotisme (hystérique, pathologique), tandis que la seconde voit la forme propre de l'hypnotisme dans ce qu'on appelle le « petit » hypnotisme, tel qu'il peut être provoqué chez des sujets d'ailleurs parfaitement sains. L'école de Paris niait, du moins tout d'abord, la possibilité de plonger dans le sommeil hypnotique des personnes saines. Plus tard, surtout depuis le Congrès de la *Société de*

1. *Les maladies de la personnalité*, 170, suiv.

psychologie physiologique fondée par Th. Ribot (Paris, 1889), les théories de l'école de Nancy ont prévalu de plus en plus dans leurs points essentiels. Les principes de cette école en tant qu'elle est en opposition avec l'école de Paris, sont les suivants : L'hypnotisme en lui-même n'est pas un état pathologique, mais un phénomène physiologique ; il n'est pas d'origine névropathique, mais d'origine psychique. L'état hypnotique est produit par suggestion, que l'hypnotisant ait ou qu'il n'ait pas conscience de son action sur l'hypnotisé.

Les principaux travaux publiés par les deux écoles sont: Liébault, *Le sommeil provoqué et les états analogues* (2e édit., 1889); Bernheim: *De la suggestion et de ses applications à la thérapeutique* (1886); *Hypnotisme, suggestion, psychothérapie*; *études nouvelles* (1891); H. Beaunis: *Recherches expérimentales sur les conditions de l'activité cérébrale et sur la physiologie des nerfs* (1886); J. Liégeois: *De la suggestion et du somnambulisme* (1889); Azam: *Hypnotisme, double conscience et altération de la personnalité* (1887); J. Luys: *Les émotions dans l'état d'hypnotisme et l'action à distance des substances médicamenteuses et toxiques* (1890); *Leçons cliniques sur les principaux phénomènes de l'hypnotisme dans leurs rapports avec la pathologie mentale* (1890); Charcot et Richer: *Les démoniaques dans l'art* (1887); Gilles de la Tourette: *L'hypnotisme et les états analogues au point de vue médico-*

légal (1887) ; Alfr. Binet et Ch. Féré : *Le magnétisme animal* (1887) ; A Binet : *La psychologie du raisonnement* (1886) ; Dr Richer : *Etudes cliniques sur l'hystéro-épilepsie ou grande hystérie* (1881) ; Pierre Janet : *L'automatisme psychologique* (1890) : Aug. Forel : *Der Hypnotismus* (2e édit., 1891).

L'esprit des deux écoles est essentiellement positiviste ; il combat le spiritualisme aussi bien que le supranaturel. D'une part, on y considère l'hypnotisme comme une sorte de vivisection intellectuelle et morale [1], d'où il ressort avec évidence que toute activité psychique se ramène adéquatement à une physiologie des nerfs. D'autre part, on s'efforce de présenter tous les phénomènes surnaturels que relate la mystique chrétienne et non chrétienne — extases, ravissements, visions, apparitions, révélations, inspirations, sorcelleries, stigmates, guérisons miraculeuses, etc... — comme des faits purement naturels qui ne se distinguent pas essentiellement des phénomènes observés ou même produits en partie artificiellement dans l'hypnotisme et les autres états analogues [2].

1. Liégeois, *De la suggestion et du somnambulisme*, 1889, p. VI.

2. « En religion le caractère miraculeux des extases, des apparitions, des stigmates disparaît. Ces faits extraordinaires rentrent, sans diminuer en rien les mérites d'une Ste Thérèse ou d'un St François d'Assise, dans les cadres élargis de la vérité scientifique. Et tandis qu'en 1875, à propos de Louise Lateau, Virchow de Berlin formulait ce dilemme : Supercherie ou miracle, nous disons, nous : ni supercherie, ni miracle » — *Ibid.*

Quant aux étroits rapports qui rattachent Th. Ribot aux écoles hypnotiques et aux savants psycho-physiologistes de France, voici l'affirmation du Dr Azam : « La philosophie de M. Ribot établit les fondations, la Salpétrière et Nancy sculptent les colonnes ; tous, travailleurs de l'heure actuelle, nous coopérons à cette construction » [1].

128. — **Physiologistes positivistes. — Claude Bernard** (1813-1878). — Il est vrai, comme l'a dit E. Caro[2], que Claude Bernard, le célèbre physiologiste[3], ne peut guère être pris pour un positiviste « systématique » au sens d'Aug. Comte, puisqu'il reconnaît une certaine valeur à la « métaphysique » proscrite par le maître[4] ; et

1. *Revue philosophique* 1889, I, 223.

2. E. Caro, *Le matérialisme et la science*, 5e édit. (1890), pp. 3-63.

3. On connaît le mot bien souvent répété, même par des savants de premier ordre, comme Pasteur (*Revue scientifique*, 1878, II, 765) : « Cl. Bernard, ce n'est pas seulement un grand physiologiste ; c'est la physiologie elle-même ».

4. Il dit par exemple : « La métaphysique tient à l'essence même de notre intelligence ; nous ne pouvons parler que métaphysiquement. Je ne suis donc pas de ceux qui croient qu'on puisse jamais supprimer la métaphysique. » (*Leçons sur les phénomènes de la vie communs aux animaux et aux végétaux*, 2e édit., 1885, p. 291). — « Nous ne voulons pas, nous le répétons, nier pour cela l'importance de ces grands problèmes qui tourmentent l'esprit humain ; mais nous voulons les séparer de la physiologie, les distinguer, parce que leur étude relève de méthodes absolument différentes ». (*Ibid.*, p. 45).

qu'à propos de la force vitale et de la finalité dans l'organisme il fait des concessions inconciliables avec le positivisme strict. Malgré tout, cependant, ses théories philosophiques portent une empreinte positiviste. Écoutons-le préciser lui-même, dans ses dernières publications, le point de vue auquel il se place :

« Après l'exposé qui précède, est-il possible de nous rattacher à un système philosophique ? On pourrait être tenté de nous comprendre parmi les matérialistes ou physico-chimistes. Nous ne leur appartenons point. Car envisageant l'état actuel des choses, nous admettons une *modalité spéciale* dans les phénomènes physico-chimiques de l'organisme. Sommes-nous parmi les vitalistes ? Non encore, car nous n'admettons aucune force exécutive en dehors des forces physico-chimiques. Sommes-nous donc enfin des expérimentateurs empiriques, qui croyons, avec Magendie, que le fait se suffit et que l'expérimentation n'a pas besoin d'une doctrine pour se diriger ? Nous trouvons, au contraire, qu'il est nécessaire d'avoir un critérium pour juger, et une doctrine pour réunir tous les faits acquis de la science ».

« Quelle est donc cette doctrine ? *Le déterminisme.* Il est *illusoire* de prétendre remonter aux causes des phénomènes par l'esprit ou la matière. Ni l'esprit ni la matière ne sont des causes. Il n'y a pas de causes aux phénomènes... L'obscure notion de cause doit être reportée à l'origine des choses : elle n'a pas de sens que celui de cause première ou de cause finale ; *elle doit*

faire place dans la science à la notion de rapport ou de conditions. Le déterminisme fixe les conditions des phénomènes ; il permet d'en prévoir l'apparition et de la provoquer lorsqu'ils sont à notre portée. Il ne nous rend pas compte de la nature ; il nous en rend maîtres. *Le déterminisme est donc la seule philosophie scientifique possible.* Il nous interdit à la vérité la recherche du pourquoi ; mais ce pourquoi est *illusoire.* En revanche, il nous dispense de faire comme Faust, qui, après l'affirmation, se jette à la négation. Comme ces religieux qui mortifient leur corps par les privations, nous sommes réduits, *pour perfectionner notre esprit, à le mortifier par la privation de certaines questions* et par l'aveu de notre impuissance. Tout en pensant, ou mieux, *en sentant* qu'il y a quelque chose au delà de notre prudence scientifique, il faut donc se jeter dans le déterminisme. Que si après cela nous laissons notre esprit se bercer au vent de l'inconnu et dans les sublimités de l'ignorance, nous aurons au moins fait la part de ce qui est la science et de ce qui ne l'est pas »[1].

« Nous ne cessons de nous entendre que lorsque nous voulons fixer les essences. *L'essence* de toute chose *échappe* à la science, qui ne doit en poursuivre la *vaine* recherche »[2]. « Nous ne pouvons connaître que les conditions matérielles des manifestations et non leur nature intime. Dès

1. *Leçons sur les phénomènes de la vie, etc.*, pp. 396-397.

2. *Revue scientifique*, 1877, II, 509.

lors nous n'avons affaire qu'à la matière et non aux causes premières ou à la force vitale directrice qui en dérive. *Ces causes nous sont inaccessibles*. Croire à autre chose, c'est commettre une erreur de fait et de doctrine ; c'est être dupe de métaphores et prendre au réel un langage figuré... *Tout* phénomène vital a un *déterminisme rigoureux*, et jamais ce déterminisme ne saurait être autre chose qu'un déterminisme *physico-chimique* »[1].

Les citations précédentes, dans lesquelles Cl. Bernard expose *ex professo* sa doctrine du « déterminisme », sont tellement marquées au cachet du positivisme qu'on aurait pu les attribuer à Littré lui-même dont « l'Immense » est également un « Inconnu au delà de la prudence scientifique ».

Il est vrai, pourtant, que dans ses explications sur la « force vitale directrice », qu'il appelle aussi « puissance d'organisation » et « force évolutive de l'être », et sur la « finalité », Cl. Bernard admet l'existence de la cause première et de la cause finale. Mais il ajoute : « Suivant moi, elles se confondent l'une et l'autre dans un inaccessible lointain »[2]. Plus loin il reprend : « En ramenant la cause finale à la cause première, le physiologiste l'écarte de son domaine, c'est-à-dire de la science active, pour la rattacher à la science spéculative, à la philosophie »[3].

1. *Revue scientifique*, p. 513.
2. *Leçons sur les phénomènes de la vie, etc.*, p. 337.
3. *Ibid.*

En s'appuyant sur ces explications et sur d'autres du même genre, on pourrait croire avec E. Caro[1] que si Cl. Bernard déclare que les problèmes métaphysiques sont « inaccessibles », c'est uniquement pour la méthode des sciences physiologiques ou des sciences exactes, et non point pour la connaissance humaine en général. Mais ses déclarations « formelles » ne laissent pas le moindre doute sur ce point : il nie toute connaissance « certaine » et, par conséquent, tout « savoir » véritable se rapportant à des objets « métaphysiques », c'est-à-dire, d'après ses théories, à des objets que les méthodes de la science ne peuvent pas atteindre. « Toute science digne de ce nom », dit-il, « est celle qui connaissant les lois précises des phénomènes, les prédit sûrement et les maîtrise quand ils sont à sa portée. *Tout ce qui reste en dehors de ce caractère n'est qu'empirisme ou ignorance*, car *il ne saurait y avoir des demi-sciences ni des sciences conjecturales* »[2]. « En réalité, on ne peut être spiritualiste ou matérialiste que *par sentiment* ; on est physiologiste par démonstration scientifique »[3]. Les problèmes métaphysiques, il les appelle les « sublimités de l'ignorance »[4]. Pour lui, les théories vitalistes ou purement mécaniques de la vie ne sont que des « conceptions exclusives

1. *Le matérialisme et la science*, 53, 56, 65.
2. *Revue des Deux-Mondes*, 1875, III, 338.
3. *Revue scientifique*, 1877, II, 511 ; *Leçons sur les phénomènes de la vie, etc.*, 46, 339.
4. *Leçons, etc.*, 397.

nées de notre ignorance »[1]. C'est en ce sens qu'il comprend « le domaine vague de l'indéterminé » qu'il abandonne à la philosophie, tandis qu'il réclame pour la science les phénomènes régis par le déterminisme.

La force vitale elle-même et la finalité dans les organismes, il les regarde comme des conceptions « métaphysiques », « créées » par l'esprit[2], sans « réalité objective »[3], reposant uniquement sur une « nécessité de l'esprit », et telles que « nous ne pouvons nous en servir que subjectivement »[4]. « La force métaphysique évolutive, par laquelle nous pouvons caractériser la vie, est inutile à la science, parce qu'étant en dehors des forces physiques, elle ne peut exercer aucune influence sur elle »[5]. Il rejette « toute personnification trompeuse » de la force vitale en un principe central, un, physique[6]. La spontanéité de la matière vivante n'est qu'une « fausse apparence ». « Il n'y a en réalité pas plus de principe intérieur d'activité dans la matière vivante que dans la matière brute »[7]. Le principe vital des vitalistes et l'esprit recteur sidéral de l'ancienne astrono-

1. *Revue des Deux Mondes*, 1875, III, 331.
2. *Revue scientifique*, 1877, II, 513 ; *Leçons, etc...*, 372.
3. *Leçons, etc...*, 371.
4. *Revue scientifique*, ibid. ; *Leçons, etc...*, 54.
5. *Revue des Deux Mondes*, 1875, III, 349.
6. *Introduction à l'étude de la médecine expérimentale*; cité dans la *Revue des Deux Mondes*, 1878, VI, 303.
7. *Revue des Deux Mondes*, 1875, III, 345.

mie sont mis au même rang[1]. « Les propriétés vitales ne sont en réalité que dans les *cellules vivantes* ; tout le reste n'est qu'arrangement et mécanisme... C'est pourquoi tous les efforts de la science sont dirigés vers l'étude *histologique* de de ces infiniment petits qui recèlent *le véritable secret de la vie* »[2]. « Les phénomènes d'organogénèse ou de création organique... résident dans des éléments *histologiques* caractérisés, et ils ont leurs conditions physico-chimiques bien déterminées »[3]. Tout animal, toute plante est déjà une « société de cellules, dont chacune est déjà un organisme »[4].

Cl. Bernard étend le déterminisme au libre-arbitre et il cherche, assez obscurément d'ailleurs, à prouver que ces deux choses sont parfaitement conciliables[5]. Quant à l'intelligence, il écrit : « La physiologie nous montre que, sauf la différence et la complexité plus grande des phénomènes, le cerveau est l'organe de l'intelligence au même titre que le cœur est l'organe de la circulation, que le larynx est l'organe de la voix »[6]. « Il n'y a aucune différence scientifique dans tous les phénomènes de la nature, si ce n'est la com-

1. *Revue des Deux Mondes*, 334.
2. *Ibid.*, 346.
3. *Ibid.*, 1867, VI, 886
4. *Leçons sur les phénomènes de la vie, etc.*, 354 et suiv.
5. *Ibid.*, 61-62; *Revue des Deux Mondes*, 1867, VI, 892.
6. *Revue des Deux Mondes*, 1872, II, 385.

plexité ou la délicatesse des conditions de leur manifestation qui les rendent plus ou moins difficiles à distinguer et à préciser »[1].

Il ramène aux conditions de l'équilibre cosmique la morphologie vitale et, avec elle, la formation et la conservation des espèces et des types. Il admet « qu'il existe virtuellement dans la nature un nombre infini de formes vivantes que nous ne connaissons pas ». Ces formes « en quelque sorte dormantes ou expectantes apparaîtraient dès que leurs conditions d'existence viendraient se manifester, et, une fois réalisées, elles se perpétueraient autant que leurs conditions d'existence et de succession se perpétueraient elles-mêmes »[2]. La forme et la matière sont, dans les êtres vivants, deux choses distinctes[3].

Que Cl. Bernard ait, par ses théories, favorisé le mouvement positiviste en physiologie, c'est ce que vient confirmer la manière dont Paul Bert, le préparateur de Cl. Bernard et son successeur dans la chaire de physiologie générale à la Sorbonne, et Dastre, un de ses disciples les plus assidus apprécient l'influence exercée par leur

1. *Revue des Deux Mondes*, 1875, III, 339.

2. *Leçons, etc.* 333, suiv., Cl. Bernard ajoute : « Il est ainsi des corps nouveaux que forment les chimistes ; ils ne les créent pas ; ils étaient virtuellement possibles dans les lois de la nature. Seulement le chimiste réalise artificiellement les conditions extérieures ou cosmiques de leur existence ».

3. *Ibid.*, 353.

maître dans les questions physiologiques. D'après Paul Bert, le principal résultat dû aux travaux scientifiques de Cl. Bernard, c'est que « l'hypothèse de l'indépendance toute-puissante du principe vital a été démontrée fausse, *et celle de son existence, au moins inutile* »[1]. Dastre, de son côté, écrit : « Le principe vital ne nous hantera plus désormais »[2]. « Ne parlons donc plus de causes ; résignons-nous à les ignorer et, en tant qu'hommes de science, restons agnostiques, mécanistes ou positivistes dans le sens restreint du mot : c'est-à-dire reléguons l'ordre des causes hors de la science. C'est le conseil que nous donne Cl. Bernard »[3]. Pour lui, le « savoir » ne s'étend pas, de fait, plus loin que les méthodes des sciences exactes. Les opinions qu'on peut se former au-delà de ces limites, « appartiennent au domaine du sentiment » : elles ne sont pas susceptibles d'une « démonstration » rigoureuse.

Remarques critiques. — Les théories de Cl. Bernard, en tant qu'elles touchent aux questions philosophiques, sont fort intéressantes parce qu'elles montrent que le naturaliste lui-même est involontairement amené à se préoccuper de la métaphysique : c'est là une réalité dont il lui faut inévitablement tenir compte. Elles attestent cependant, à un haut degré, le manque de clarté

1. Paul Bert, *Leçons, discours et conférences*, 2e édit., 1881, p. 77.

2. *Ibid.*, p. 82 ; voir aussi pp. 312, 313, 218.

3. *Revue philosophique*, 1878, II, 456 ; voir aussi *Rev. phil.*, 1879, I, 289 et suiv. ; 400 et suiv.

dans les idées philosophiques et de rigueur dans les conclusions : par conséquent, elles ne sont pas non plus sans se contredire ouvertement. D'une part, en attribuant à la force vitale directrice la direction des agents physico-chimiques et une activité créatrice dans l'organisme vivant, Cl. Bernard lui reconnaît aussi une influence *physique* sur les phénomènes vitaux, et par conséquent, une causalité active, physique. D'autre part, il lui refuse *formellement* toute causalité physique, toute action réelle sur les phénomènes vitaux.

Cette conception tout à fait contradictoire du principe de la vie, qui a constamment jeté Cl. Bernard dans la confusion et dans l'erreur lorsqu'il s'agit du vitalisme, vient, selon nous, de ce que l'auteur n'a pu se former une notion exacte de la *cause formelle* (causa formalis). Toute son argumentation contre un principe vital physique et physiquement agissant, repose sur le sophisme appelé *ignoratio elenchi*, parce qu'elle est uniquement dirigée contre une causalité *subsistante par elle-même et effective*. La causalité physique *essentielle* au principe vital dans l'organisme, ne consiste point, de fait, en une causalité subsistante par elle-même et effective, qui déroge au principe de la conservation de la force ; mais uniquement dans l'information de la matière et des forces essentielles à la matière. Dans son union avec la matière informée par lui, le principe vital prend d'ailleurs une part réelle aux phénomènes effectifs de la

vie. Non pas qu'il vienne, comme une force du même ordre, accroître et multiplier les énergies physico-chimiques : mais, en tant que principe d'information, il détermine la modalité spéciale des agents physico-chimiques de l'organisme vivant, et dirige leur activité aux buts de la vie par la nutrition et la reproduction. Cl. Bernard lui-même ne dit pas autre chose quand il écrit : « La force vitale dirige les phénomènes (de la vie) qu'elle ne produit pas ; les agents physiques produisent des phénomènes qu'ils ne dirigent pas »[1].

Cl. Bernard se trompe encore lorsque, s'appuyant sur sa conception erronée du caractère « métaphysique » de la force vitale, il prétend limiter la connaissance « scientifique » des phénomènes de la vie aux seuls processus physico-chimiques de l'organisme. Ceux-ci, en effet, ne sont que les conditions « matérielles » des phénomènes de la vie. Ces derniers eux-mêmes appartiennent à un ordre supérieur : ils sont tout différents de ces processus physico-chimiques. La chose est évidente pour les formes supérieures de l'activité vitale, pour la vie sensitive, pour la vie intellectuelle. Du reste, Cl. Bernard reconnaît que les phénomènes de la vie sont, en eux-mêmes, autre chose que les processus physico-chimiques qui les accompagnent, quand il parle d'un « parallélisme », d'une « union harmonique nécessaire » entre ces deux ordres de faits. Et

1. Cité dans la *Revue des Deux Mondes*, 1878, VI, 307.

comme il affirme expressément et à diverses reprises qu'à la différence de la physique et de la chimie, et en particulier de la chimie organique, la physiologie a pour objet « les lois vitales qui caractérisent » les êtres vivants [1], il n'est donc pas possible que la force vitale directrice, à laquelle toutes les propriétés vitales spécifiques des phénomènes vitaux se ramènent comme à leur principe propre, soit « inutile ou indifférente » pour la « science » physiologique. La science « active » elle-même doit tenir compte de toute réalité qui se manifeste dans son objet comme réelle.

129. — **J. Luys.** —, médecin à la Salpétrière. On lui doit surtout un livre, *Le cerveau et ses fonctions* (1877), traduit en plusieurs langues. Il s'est fait le propagateur de la théorie nouvelle qui donne aux phénomènes psychiques une explication purement physiologique.

130. — **Charles Richet**, — qui depuis longtemps est le directeur de la *Revue scientifique*, soutient à peu près les mêmes opinions que Th. Ribot. Ses principaux travaux psycho-physiologistes sont: *Physiologie des muscles et des nerfs* (1881); *L'homme et l'intelligence* (2e édit., 1887), et *Essai de psychologie générale* (2e édit., 1891). La grande thèse développée dans ces volumes est celle-ci: « L'âme n'est qu'une fonction du cerveau ». Les principales conclusions de sa psy-

1. Cité dans la *Revue des Deux Mondes* et *Leçons*, etc. 39, 48, 350, 375.

chologie peuvent se résumer ainsi : Toute force se réduit à un mouvement, « de sorte que la hiérarchie psychologique des êtres est déterminée par la complication du mouvement qui représentera l'explosion finale ». Les progrès de la puissance psychique se font par la sélection naturelle; ils se transmettent par l'hérédité. La finalité des actes dans les êtres vivants est la conséquence même de la sélection naturelle. La conscience n'est qu'une complication nouvelle, supérieure, qui va s'ajouter aux complications croissantes de l'acte réflexe. Aussi « dans l'homme tout est mécanisme »[1]. L'illusion de la liberté est expliquée par l'illusion des hypnotisés qui, eux aussi, croient agir avec pleine liberté, quoique, de fait, ils agissent sous l'influence d'une suggestion[2].

131. — **Remarques critiques.** — Il est incontestable que l'école psycho-physiologique rend un grand service à la philosophie en étudiant avec soin les conditions organiques de la vie psychique, dont la connaissance est fort importante pour la solution des problèmes philosophiques. Mais les représentants de cette école sont dans une grave illusion quand ils prétendent, par leurs travaux, réduire à néant le spiritualisme ou l'ordre surnaturel. En effet, leurs théories, dont la seule exposition les contraint si souvent d'avouer

1. *Essai de psychologie générale*, 2e édit., 1891, 173 et suiv.
2. *Ibid.*, 171.

combien la physiologie du système nerveux est encore pleine d'obscurité et d'incertitude, restent tellement insuffisantes à expliquer par des causes purement organiques ou mécaniques l'apparition des phénomènes psychiques et, en particulier, le phénomène fondamental de la conscience, qu'elles font naître bien plutôt chez un lecteur réfléchi une conviction absolument contraire. Il en ressort avec évidence qu'il est impossible d'expliquer la conscience par un procédé mécanique.

La foi même au surnaturel, que, par l'étude des phénomènes hypnotiques, ils ont voulu ramener à une simple question du domaine des sciences positives, n'a pu être sérieusement ébranlée. Car, que le mécanisme, pour ainsi dire, de l'action psychique, « suggestive », soit en substance le même — qu'il s'agisse de l'intervention de Dieu, de celle des esprits bons ou mauvais, ou de celle des hommes — on pouvait le prévoir et s'y attendre. Mais, malgré cette analogie du mécanisme de l'action psychique, il y a des critères bien suffisants pour distinguer sûrement l'intervention divine de celle des démons ou des hommes. N. S. Jésus-Christ lui-même nous a indiqué le principal de ces critères, quand il a dit: *Ex fructibus eorum cognoscetis eos.* Et à ce point de vue des « fruits » ou des effets produits, la différence entre les phénomènes proprements dits surnaturels et leurs contrefaçons démoniaques ou hypnotiques est tellement frappante qu'il faut, pour les confondre entre eux,

tout le parti pris et tous les préjugés de la *science*. L'intervention d'un agent vraiment surnaturel a pour résultat de fortifier l'homme, de le transformer et de l'élever au-dessus de ses forces naturelles, de lui communiquer une puissance nouvelle et plus haute qui lui permet d'exercer à son tour une influence analogue sur ses semblables. Les actions hypnotiques se bornent tout au plus à une influence salutaire sur la nature physique de l'homme. Mais bien souvent, en outre, selon le caractère de l'agent auquel on a recours, cette action entraîne avec elle les conséquences morales les plus déplorables pour celui qui en est l'objet, conséquences qui le rendent impropre aux devoirs d'une vie bien autrement noble, la vie morale.

De plus, il est des interventions surnaturelles qui restent toujours, par leur substance même, incontestablement au dessus et en dehors de toutes les forces purement naturelles. Qu'il nous suffise de signaler, par exemple, la résurrection d'un mort, et certaines guérisons de maladies ou d'infirmités déclarées absolument incurables même par la science positive de nos contemporains.

C. Monistes positivistes français.

La France — comme l'Angleterre, l'Allemagne, l'Italie, l'Amérique, etc... — a vu naître du positivisme certains systèmes monistes qui affichent la prétention de corriger le positivisme et l'agnosticisme en les ramenant à une forme

meilleure. Les principaux représentants de ce monisme positiviste sont E. de Roberty, A. Fouillée et J. M. Guyau.

132. — **E. de Roberty** offre, par sa propre évolution philosophique, une preuve bien frappante des transformations par lesquelles a passé, en moins d'une génération, la prétendue « philosophie définitive » c'est-à-dire le positivisme. D'abord partisan zélé du positivisme Comte-Littré, il a continué de professer une haute admiration pour le Maître ; mais il a si bien renoncé à l'ancienne école de Comte et de Spencer qu'il en combat résolument le principe fondamental, « l'Inconnaissable », comme « la dernière citadelle de la métaphysique », un « fantôme du passé théologique de l'humanité », le « dernier survivant d'une armée d'entités verbales », « l'obstacle au progrès » [1], la « grande illusion » [2].

Quant au moyen d'écarter à tout jamais l'*Inconnaissable*, l'*Immense*, l'*Inaccessible* de Spencer, de Littré et de Comte, E. de Roberty croit le trouver dans la science psycho-sociologique, quand cette dernière sera suffisamment développée. Pour lui, la solution de l'énigme consiste à ramener l'Inconnaissable au connaissable, à considérer Dieu comme une création de l'intelligence humaine. Il faut dire avec Vacherot [3] :

1. L'*Inconnaissable, sa métaphysique, sa psychologie*. 1889, pp. 53-56.

2. *Ibid.*, p. 18.

3 Vacherot, croyons-nous, est revenu ensuite à des idées plus raisonnables.

Ce n'est pas Dieu qui a créé l'homme, c'est l'homme qui a créé Dieu [1]. La théologie et la métaphysique ont été momentanément une nécessité intellectuelle et morale, pour « combler l'abîme béant de l'ignorance humaine » [2]. L'agnosticisme, même dans la forme sous laquelle Aug. Comte l'a représenté, n'a jamais eu qu'une valeur « relative » [3]. Ce qu'il faut en réalité, c'est ramener l'Inconnaissable au connaissable [4], en vertu du principe de « l'identité des contraires ». « Dieu n'est que la négation cachée du concept positif de l'univers, qui comprend ces deux autres concepts : homme et monde » [5]. « Dieu et monde ne sont que des distinctions verbales » [6]. — Remarquons encore que, pour E. de Roberty, une négation n'est jamais un pur néant [7].

133. — **Alfred Fouillée.** — La philosophie d'A. Fouillée part de l'évolutionnisme de Spencer dont il veut réaliser pratiquement la pensée fon-

1. L'*Inconnaissable*... p. 153.
2. *Ibid.*, p. 20.
3. *Ibid.*, pp. 29, 53.
4. *Ibid.*. p. 155.
5. *Ibid.*, pp. 36, 166.
6. *Ibid.*, p. 166.
7. *Ibid.*, p. 168 — Avant son livre intitulé l'*Inconnaissable*... E. de Roberty a publié divers travaux : *La sociologie* (1881); *L'ancienne et la nouvelle philosophie*; *Essai sur les lois générales du développement de la philosophie* (1887). Il se propose de faire paraître encore : *L'hypothèse en philosophie* ; *Les sciences abstraites*; *Les philosophies particulières de la science abstraite* ; *La philosophie générale des sciences.*

damentale, d'après laquelle la philosophie doit être l'unification de la science. Il reproche à la théorie évolutionniste de Spencer de manquer d'unité. « Comme l'ont bien vu la plupart des critiques, elle laisse l'esprit en présence de trois termes dont le lien échappe : d'abord un inconnaissable, puis deux séries de faits connaissables (faits physiques et faits psychiques), dont la seconde vient s'ajouter on ne sait comment à la première »[1]. Si l'évolutionnisme, tel que Spencer le présente, manque d'unité ; s'il a même abouti à des contradictions, en sorte qu'on a pu y reconnaître tour à tour le panthéisme, le spiritualisme, le matérialisme, le criticisme, le positivisme et l'agnosticisme, c'est qu'il a entièrement « éliminé du nombre des facteurs primitifs et actifs de l'évolution, les facteurs de l'ordre mental ». Son évolutionnisme est ainsi devenu exclusivement mécanique, il a conduit à l'absurde théorie de l'homme automate, d'après laquelle les états de conscience, les idées ne seraient que des « reflets des processus nerveux sans aucune efficacité, des épiphénomènes oisifs »[2].

A l'évolutionnisme mécanique transcendant de Spencer, partagé en sens contraires, Fouillée oppose son propre système qu'il appelle « Philosophie des idées-forces », « évolutionnisme vraiment moniste, mais immanent et expérimental »[3].

1. *L'évolutionnisme des idées-forces*, 1890, pp. v et suiv.
2. *Ibid.*, p. vii.
3. *Ibid.*, p. xi.

En réalité, continue-t-il, les facteurs de l'ordre mental sont des facteurs primitifs [1]. « La vie et la conscience ne peuvent être une simple transposition d'atomes stupides et morts dans l'espace et dans le temps ; ce n'est pas en changeant de place des petits cadavres infinitésimaux, de façon à mettre l'un à droite, l'autre à gauche, qu'on engendre la vie, surtout la vie qui se sent elle-même » [2]. « Comment donc la pensée pourrait-elle venir du mouvement comme tel » [3] ?

Oui, les facteurs psychiques sont des facteurs primitifs, comme les facteurs physiques, puisque les premiers se ramènent à « l'appétition » et constituent ainsi « l'intérieur » des seconds. Ce sont donc en réalité les seules « forces », car « mécaniquement il n'y a point de forces, il n'y a que des mouvements et des formules mathématiques exprimant la succession de ces mouvements. L'efficacité, la causalité efficiente, l'action, la force... ne peuvent être conçues que comme

1. Pour Fouillée, comme pour Ribot, Wundt et plusieurs autres, l'élément psychique fondamental est l'élément *appétitif*, affectif, qu'il regarde comme inséparable de l'élément émotionnel. (*Ibid.*, pp. XXIX, XLVI, 235). Toute conscience se réduit, en définitive, à vouloir (*Ibid.*, XXXIX suiv.). « L'action appétitive constitue la vie même, et la volonté est constante, sans véritables intermittences ». (*Ibid.*, XLIV). Fouillée appelle son système, l'*Evolutionnisme des idées-forces*, par opposition à la théorie des *idées-reflets*, des *idées-ombres* de l'école évolutionniste anglaise. (*Ibid.* XI, XV, XXXVII).

2. *Ibid.*, LXXXIII, XX.

3. *Ibid.*, LVII.

psychiques »[1]. La loi physique de la chute des corps, par exemple, n'est qu'un symbole du processus réel de la nature. « Métaphysiquement le corps ne peut tomber qu'en vertu de certaines actions et passions, de certaines énergies intimes »[2]. Si l'on ne veut pas en rester à un « dualisme inintelligible », il faut, sous tous les mouvements physiques, transporter une forme analogue mais plus rudimentaire du processus élémentaire psychique de l'appétition-sensation [3]. L'évolution mécanique n'est que l'extérieur de l'évolution interne, dont les facteurs sont les appétitions et les sensations élémentaires ou rudimentaires des êtres [4].

Le processus mécanique et le processus conscient de l'appétition ne sont pas deux réalités, ni deux aspects dont l'un, le mental, serait l'épiphénomène de l'autre ; c'est une même réalité en voie de développement, qui se diversifie par la diversité des moyens (expérience externe et conscience) de la saisir[5].

L'explication la plus radicale de l'évolution universelle est la tendance à réaliser le maximum de bien-être avec le minimum de peine [6].

Fouillée regarde sa théorie des idées-forces

1. *L'évolutionnisme des idées-forces*, XIV, suiv.
2. *Ibid.*, LIII.
3. *Ibid.*, XLVIII, suiv.
4. *Ibid.*, LII, suiv.
5. *Ibid.*, LIX.
6. *Ibid.*, 296.

comme très importante pour la philosophie tout entière, pour la psychologie, la métaphysique, la morale, la philosophie du droit et la sociologie — pour la *psychologie*, parce qu'elle fait prévaloir les éléments psychiques, « le fond vivant et actif », dont la physique mathématique peut bien ne pas s'occuper, mais dont la psychologie ne saurait faire abstraction[1] ; — pour la *métaphysique*, parce qu'elle l'établit sur les solides principes de l'expérience[2], tandis que l'évolutionnisme mécanique, qui proscrit toute métaphysique et qui, cependant, est lui-même une métaphysique[3], méconnait la réalité la plus essentielle, la réalité que nous pouvons immédiatement atteindre et qui, seule, rend possible l'expérience[4].

Au point de vue de la morale, A. Fouillée affirme que son système tient le juste milieu entre la théorie de l'évolutionnisme mécanique et la théorie spiritualiste de la liberté. Il concilie le libre arbitre de l'homme avec le déterminisme.

1. *L'évolutionnisme des idées-forces*, XLVI.
2. *Ibid.*, XLVII, suiv.
3. *Ibid.*, XLIX, LII.
4. *L'avenir de la métaphysique fondée sur l'expérience*, 1890, p. 283. « La métaphysique n'est chimérique que si on suppose la réalité tout en dehors de la conscience et de l'expérience, c'est-à-dire du sujet pensant ; mais la métaphysique est progressivement réalisable, si on admet que la réalité est partiellement enveloppée dans l'expérience même... Elle doit raisonner par analogie avec la *seule* réalité que nous puissions atteindre, celle de la conscience ».

Au déterminisme qui, sans lui, ne serait qu'un « fatalisme décourageant », il fait perdre son caractère d'inébranlable fixité, en montrant que le mécanisme extérieur de l'univers lui-même est déterminé par la volonté consciente, par les idées-forces toujours susceptibles d'une perfection plus haute. En effet, puisque tout état de conscience est déjà le commencement d'un acte dans le sens de cet état de conscience, toute idée, même l'idée de la liberté, est déjà une tendance effective à sa propre réalisation[1].

Le *droit* dérive, d'après l'auteur, de l'idée de liberté. « Quand nous agissons sous l'idée directrice de liberté, et avec confiance dans la possibilité de sa réalisation, elle se réalise en vertu du déterminisme même. En ayant foi dans notre puissance, nous acquérons une puissance d'autant plus grande. Mais par là nous acquérons aussi une valeur plus haute : en devenant indépendants, nous méritons de l'être; en devenant libres, nous devenons inviolables. Et cette approximation de la liberté est indéfinie. Donc la valeur de la personne croît indéfiniment » etc. [2]

1. *L'évolutionnisme des idées-forces*, LXVIII, suiv.

2. A. Fouillée, *L'idée du droit en Allemagne, en Angleterre, en France* (1878) ; cité dans la *Revue philosophique*, 1880, I. 95. La deuxième édition de cet ouvrage a paru sous ce titre: *L'idée moderne du droit* (1883), avec de nombreuses modifications. Conformément à la théorie des idées-forces, l'auteur continue d'y présenter, comme les fondements du droit, un fait premier qui est la cons-

Au point de vue *sociologique*, les idées-forces, morales, sociales, religieuses et même logiques, acquièrent une importance particulière, parce qu'elles sont l'expression des pensées élaborées par l'humanité entière. Elles sont « le type de l'espèce » présent à l'organisme individuel. Ces idées-forces constituent le lien de la société qui est un organisme contractuel; elles sont le principe lumineux, le principe moteur de l'évo-volution sociale [1].

134. — J. M. Guyau — († 1888) — disciple et ami de Fouillée, doit être mentionné ici, soit pour ses nombreux travaux de critique sur le positi-

cience, et un fait second qui est la relativité de la connaissance. Par la conscience, on se saisit soi-même dans la société de ses semblables, comme aimant et agissant. La relativité de la connaissance, en nous révélant les rapports qui nous unissent à nos semblables et au monde extérieur, vient ensuite restreindre d'abord l'égoïsme théorique, puis, médiatement, l'égoïsme pratique. Ce dernier consiste à faire du « moi » un absolu. Quand on a ainsi reconnu les limites du « moi » personnel, il devient possible, par « une expansion de soi-même autour de soi », d'arriver à un idéal positif de la liberté individuelle et de l'ordre social. En vertu de la théorie des idées-forces cet idéal tend alors à sa réalisation par la justice et la fraternité. — Voir *Revue philosophique*, 1884, I, 215, suiv.

1. *L'évolutionnisme des idées-forces*, XCI. suiv. — Les autres œuvres d'A. Fouillée, à consulter pour l'étude de sa théorie des idées-forces. sont : *La liberté et le déterminisme* (2e édit.). et *Critique des systèmes de morale contemporains* (2e édit.). Il a écrit en outre de nombreux articles dans la *Revue des Deux Mondes* et dans la *Revue philosophique*. pour y soutenir son système.

visme classique anglo-français, soit pour la transformation radicale qu'il a lui-même fait subir au positivisme. Comme son maître, dont il partage les idées essentielles, il soutient énergiquement les droits de la métaphysique et sa nécessité[1], tout en ne lui reconnaissant qu'une valeur hypothétique.

Ses œuvres philosophiques sont: *La morale d'Epicure et ses rapports avec les doctrines contemporaines* (3e édit.); *La morale anglaise contemporaine* (2e édit.); *Les problèmes d'esthétique contemporaine; Esquisse d'une morale sans obligation ni sanction; L'irréligion de l'avenir* (2e édit.); *Vers d'un philosophe; L'art au point de vue sociologique; Hérédité et éducation.*

Voici d'après Fouillée (*La morale, l'art et la religion d'après Guyau*), qui les résume de main de maître, les théories principales de cet auteur.

Métaphysique. La métaphysique est entièrement hypothétique. C'est un ensemble de spéculations et de constructions invérifiables, indémontrables, conséquemment toutes problématiques[2]. Les systèmes, les formes des pensées humaines sont fugitives ; mais ainsi que la spéculation même et l'hypothèse, le sentiment philosophique et métaphysique qui y correspond, est éternel[3].

1. A. Fouillée. *La morale, l'art et la religion d'après Guyau* (1889), 151, suiv.
2. *Ibid.*, 112.
3. *Ibid.*, 152.

Le système métaphysique le plus probable est le « naturalisme moniste »[1]. Toutes les doctrines tendent aujourd'hui au monisme. Le vrai *monisme* n'est ni transcendant ni mystique (comme le monisme de Spencer, etc.), mais *immanent* et *naturaliste*[2]. Le principe de la métaphysique et de l'évolution universelle est *l'expansion de la vie*. La vie est, à l'origine de l'évolution, « une fécondité plus ou moins aveugle, inconsciente, ou mieux subconsciente. Cette fécondité, en prenant mieux conscience de soi, se règle, se rapporte à des objets plus ou moins rationnels ». Elle devient finalité et moralité, sociabilité[3]. La conscience de la vie intense et expansive, de la vie comme fusion de l'existence individuelle et collective (sociale), est le principe commun de l'art, de la morale et de la religion[4].

1. A. Fouillée. *La morale, l'art et la religion d'après Guyau* (1889), 172.

2. *Ibid.*, 154, note 2.

3. *Ibid.*, 151. Puisque, d'après Guyau, la vie est déjà, à son origine, consciente ou subconsciente, son principe est parfaitement conciliable avec l'évolutionnisme des idées-forces de Fouillée, qui, du reste (*Ibid*, p.99), déclare expressément que Guyau était partisan de cette théorie.

4. *Ibid.*, 17. En parlant des nouveaux aspects de la solidarité de la vie psychique, que les faits de sympathie étudiés dans l'hypnotisme ouvrent à l'esprit, Guyau s'exprime ainsi : « Le dix neuvième siècle finira par des découvertes encore mal formulées, mais aussi importantes peut-être dans le monde moral que celles de Newton ou de Laplace dans le monde sidéral : celles de l'attraction des sensibilités et des volontés, de la solidarité de l'intelligence, de la pénétrabilité des consciences ». La solida-

Morale[1]. Le point de vue de l'école anglaise (Spencer, etc.) en morale est trop exclusivement social, et trop extérieur et mécanique[2]. Le vrai principe de la morale est la vie même prenant conscience de son intensité et de son extension, et, par cette conscience même, devenant de plus en plus généreuse. Le suprême désir, ce que tous nous désirons le plus et toujours en fait, c'est la vie la plus intense et la plus extensive sous tous les rapports, au physique et au moral. La vie est donc cause et fin, unité, synthèse du désir et du désirable[3]. La vie est généreuse par essence, parce qu'elle tend à dépenser aussi bien qu'à acquérir[4]. Elle se fait son « obligation » d'agir, par sa puissance même d'agir ; elle se fait aussi sa « sanction » par son action même. Car elle contient en elle-même les facteurs qui la poussent à son plus haut développement (obligation). Et elle monte ou descend sur l'échelle de ce déve-

rité domine l'individualité. Il est aussi difficile de circonscrire dans un corps vivant une émotion esthétique, morale, religieuse, que d'y circonscrire la chaleur ou l'électricité. Les phénomènes physiques et intellectuels sont également expansifs et contagieux (*Ibid.*, 18).

1. Nous entrons dans quelques détails sur la théorie morale de Guyau, parce que Fouillée la regarde comme « le seul essai sérieux et original de construction éthique que nous ayons encore en France, au point de vue évolutionniste ». (*Ibid.*, 120).

2. A. Fouillée. *La morale, l'art et la religion d'après Guyau*, 80, suiv.

3. *Ibid.*, 95, suiv.

4. *Ibid.*, 97.

loppement, selon qu'elle agit (sanction)[1]. Le maximum d'intensité de la vie individuelle est aussi le maximum d'expansion sociale ou altruiste[2]. Le précepte de la morale scientifique et positive est : Développe ta vie dans toutes les directions[3]. Mais ce précepte ne résout pas dans tous les cas les antinomies entre les instincts désintéressés et la réflexion égoïste[4]. Où la science fait défaut, les hypothèses métaphysiques doivent suppléer[5]. En résumé : dans sa partie scientifique, la morale est incomplète ; dans sa partie métaphysique, elle est douteuse, hypothétique[6]. L'impératif absolu, en tant qu'absolu, disparaît donc *des deux côtés*. Au lieu « d'autonomie » de la loi morale, il faut donc dire « anomie »[7], c'est-à-dire absence d'une loi fixe[8].

Religion. Dans les religions, l'expression de la vie et surtout de la vie sociale s'étend non seulement à « tous les vivants que nous fait connaître l'expérience », mais à des êtres de la pensée dont elle peuple le monde. La sociabilité s'étend aux astres. La religion est un lien de l'homme avec des puissances supérieures. Les religions sont, là où elles existent, une nécessité

1. A. Fouillée, *La morale, l'art et la religion d'après Guyau*, 98, suiv.
2. *Ibid.*, 96, 17, suiv.
3. *Ibid.*, 108.
4. *Ibid.*, 110, suiv.
5. *Ibid.*, 112.
6. *Ibid.*, 118, 115.
7. *Ibid.*, 120.
8. *Ibid.*, 114.

vitale dans la lutte pour la vie, comme conditions des liens sociaux entre les hommes mêmes[1]. Toute religion comprend, comme parties essentielles, sa physique (doctrine de la nature), sa morale et sa métaphysique[2]. Les religions au sens ordinaire du mot se dissolvent devant le progrès de la science, en conséquence de la transformation entière du milieu social auquel leur existence est liée[3]. Leurs éléments (mythes, dogmes, rites) sont caducs[4]. « L'irréligion », « l'anomie religieuse », c'est-à-dire l'émancipation des religions régnantes ou « une métaphysique raisonnée mais hypothétique, traitant de l'origine et de la destinée », est la vraie religion. Elle n'est qu'un degré supérieur de la religion et de la civilisation même[5]. « Le doute, c'est donc la dignité de la pensée ». Le doute métaphysique est un devoir[6].

Une conception positive, ultra-scientifique mais non anti-scientifique de Dieu et de la religion, consisterait à concevoir les termes de plus en plus élevés de l'évolution comme capables de se donner à eux-mêmes un but, et d'aller à ce but en entraînant plus ou moins après eux la nature. Ce serait « une sélection morale et en

1. A. Fouillée, *La morale, l'art et la religion d'après Guyau*, 128 et suiv., 138.
2. *Ibid*, 131.
3. *Ibid.*, 146.
4. *Ibid.*, 142.
5. *Ibid.*, 143.
6. *Ibid.*, 49.

quelque sorte divine », au lieu de la sélection naturelle; ou du moins ce serait, comme principe intérieur de la sélection naturelle, « une ligue sacrée, en vue du bien, de tous les êtres supérieurs de la terre ou même du monde ». L'évolution ferait elle-même ce que les Anciens appelaient « dieux » [1]. En se fondant sur les phénomènes télépathiques, on pourrait même croire à la future réalisation de la conscience « intercosmique », de la correspondance psychique avec nos « frères extra-terrestres », avec toutes les consciences dispersées dans l'espace [2].

L'*immortalité* pourrait, elle aussi, être conçue ultra-scientifiquement comme une sorte de survivance, même réelle et individuelle, dans ceux qu'on aime et dont on est aimé. En s'appuyant sur les données de la science (rudimentaire

1. A. Fouillée, *La morale, l'art et la religion d'après Guyau*, 173, suiv.

2. *Ibid.*. 177. En poursuivant jusqu'au bout ce raisonnement de Guyau, on pourrait, de même qu'on regarde la conscience de l'homme comme une centralisation et un ensemble de consciences élémentaires innombrables, regarder aussi comme le dernier terme de l'évolution, une centralisation des consciences particulières de l'univers dans une conscience universelle. Par là, on arriverait à une conception « ultra-scientifique » dans laquelle pourraient se rencontrer panthéistes et matérialistes. Guyau lui-même semble reculer devant cette conclusion (*Ibid* , p. 62), car il regarde l'univers comme infini, et, par conséquent, comme irréductible à une telle unité. Peut-être aussi a-t-il été retenu par sa théorie de « l'indifférence de la nature entre l'optimisme et le pessimisme ».

encore) concernant la personnalité, la compénétration des consciences dans l'hypnotisme, l'hérédité, etc., on peut croire à un tel perfectionnement de la personnalité, de l'amour et de la compénétration psychique, qu'on réussisse à vivre réellement en d'autres. Ce phénomène de palingénésie mentale, d'abord isolé, irait s'étendant de plus en plus dans l'espèce humaine. L'immortalité serait ainsi une acquisition finale, faite par l'espèce au profit de tous ses membres. La fraternité envelopperait toutes les âmes et les rendrait plus transparentes l'une pour l'autre. L'idéal moral et religieux serait réalisé [1].

1. A. Fouillée, *La morale, l'art et la religion d'après Guyau*, 179-185. — Dans la nuit du doute, qui pénètre tout son système, Guyau n'a qu'une consolation, qu'il résume ainsi: « Ne pas être lâche » (*Ibid.*, 186). Ailleurs (*L'irréligion de l'avenir* (1886), p. 330) il écrit: « Au moment de la mort surtout, où les religions disent à l'homme: Abandonne-toi un instant, laisse-toi aller à la force de l'exemple, de l'habitude, au désir d'affirmer même là où tu ne sais pas, à la peur enfin, et tu seras sauvé : — à cette heure où l'acte de foi aveugle est la suprême faiblesse, le doute est assurément la position la plus haute et la plus courageuse que puisse prendre la pensée humaine; c'est la lutte jusqu'au bout, sans capitulation, c'est la mort debout, en présence du problème non résolu, mais indéfiniment regardé en face ». Et, de fait, Guyau est mort d'une manière tragique. dans les sentiments qu'il exprime en ces lignes: il n'avait que trente-trois ans. Il mourut le Vendredi Saint. On l'enterra le jour de Pâques. Son épitaphe commence par ses mots : « Ce qui a vraiment vécu une fois, revivra; ce qui semble mourir, ne fait que se préparer à renaître ».

Art. Le sentiment de la solidarité (de vie) est le principe de l'émotion esthétique. L'artiste réussit à créer une œuvre d'art dans la proportion où il sait vivre lui-même la vie des êtres, et exprimer cette vie au moyen d'éléments empruntés à la réalité [1]. De même, le contemplateur éprouve l'émotion esthétique dans la proportion où il vit lui-même activement dans l'œuvre d'art contemplée [2]. L'émotion élémentaire, que renferme le plaisir esthétique, est un sentiment de solidarité organique. Cette émotion répond à l'harmonie de l'organisme, qui est une société d'êtres vivants. L'émotion esthétique la plus élevée sera celle qui résulte de la solidarité universelle [3]. Tous les sens concourent à la production esthétique [4]. Toutes les fonctions vitales sont déjà esthétiques [5]. La vie de l'art n'est pas la forme, mais le fond moral et social qui se projette spontanément au dehors, au moyen des formes expressives, organisées et vivantes [6].

135. — **Remarques critiques.** — De Roberty, Fouillée et Guyau ont, tous les trois, rendu de

1. A. Fouillée, *La morale, l'art et la religion d'après Guyau*, 25.
2. *Ibid.*, 34.
3. *Ibid.*, 26.
4. *Ibid.*, 29.
5. *Ibid.*, 32.
6. *Ibid.*, 40. Dans les questions relatives à l'éducation, Guyau se place également à un point de vue ultra-scientifique : il conseille l'emploi le plus large de la suggestion hypnotique (*Ibid.*, 127).

grands services à la critique du positivisme classique anglo-français. Leurs travaux en ce sens ont d'autant plus de prix qu'ils viennent non-seulement de libres-penseurs déclarés, mais encore de libres-penseurs qui se sont placés à un point de vue essentiellement positiviste. — Quant à leurs « constructions » métaphysiques et aux déductions sur lesquelles ils prétendent appuyer leur système, il s'en faut tellement qu'elles soient logiquement irréprochables et basées sur les données solides de l'expérience, qu'elles semblent bien plutôt extrêmement arbitraires et fantaisistes. Contentons-nous de l'indiquer sur quelques points principaux.

Le monisme critique d'E. de Roberty veut représenter Dieu et l'Inconnaissable de Spencer comme la « négation cachée du concept positif de l'univers ». Or l'idée de Dieu dit évidemment beaucoup plus que la simple négation de l'univers. C'est le concept le plus positif, un concept incomparablement plus positif, plus compréhensif et plus réel que le concept de l'univers lui-même. Pour ceux qui admettent l'existence de Dieu comme pour ceux qui la combattent, Dieu est, d'après le concept qu'ils s'en forment, l'être le plus réel, l'*ens realissimum*. Spencer lui-même conçoit son Inconnaissable comme la réalité la plus haute et la plus compréhensive qui se cache sous tous les phénomènes. Si donc on prend les concepts réels de Dieu ou de l'Inconnaissable et de l'univers ou du Connaissable pour point de départ, afin de résoudre le

problème métaphysique par l'analyse de ces concepts, on ne peut nullement dire que l'idée de Dieu n'est qu'une négation de l'univers. Il serait beaucoup moins illogique de renverser la proposition et de dire : L'univers est une négation de Dieu, quoique l'univers lui-même ne soit pas naturellement une « pure » négation. — En outre, lorsque Roberty suppose que les contraires sont entre eux comme une chose est à la négation de cette chose, il montre une profonde ignorance des notions fondamentales de la logique. Quant à l'argument tiré de cette assertion que la négation n'est jamais un pur néant, c'est un non-sens.

Le monisme immanent et naturaliste d'A. Fouillée et de Guyau fait de la volonté, considérée comme fonction psychique consciente ou subconsciente, le principe d'origine de l'évolution universelle. Un examen philosophique plus réfléchi, qui s'en tient aux réalités, trouvera que cette tentative d'attribuer la vie psychique à l'univers inorganique tout entier est absolument fantaisiste et arbitraire. On ne pourra que s'étonner de voir que des hommes d'ailleurs si bien doués, sous prétexte d'opposer la science expérimentale au dogme de la création, se laissent entraîner par leurs préjugés contre ce dogme jusqu'à méconnaître à ce point les données de l'expérience. — Fouillée et Guyau affirment, en outre, que la morale n'a pas besoin de la religion, même prise en son sens le plus large, c'est-à-dire en tant qu'elle se borne à la croyance naturelle en Dieu. Or leurs systèmes de morale sont une

preuve frappante du danger que court la morale quand on veut la rendre indépendante de la croyance en Dieu. En effet, en dépit de toutes les belles apparences altruistes et sociologiques dont ces systèmes prétendent se couvrir, ils ne sont en réalité que « l'anomie » en morale, puisqu'ils font de la volonté individuelle, qui a précisément besoin d'une règle morale, le principe fondamental et, par conséquent, la règle de la morale. — La tentative faite par Fouillée pour concilier, par sa théorie des idées-forces, la liberté et le déterminisme (« réaction du déterminisme sur lui-même par l'idée de liberté »), n'est qu'un jeu indigne d'un vrai philosophe.

3. ALLEMAGNE.

136. — **Remarques préliminaires.** — En Allemagne, le mouvement positiviste qui, là aussi, va toujours s'accentuant, a été préparé directement par Kant et par Herbart; les aberrations souvent effrayantes de l'école postérieure à Kant (Fichte, Schelling, Hegel) n'ont pas peu contribué à le propager indirectement, surtout dans les milieux non spécialement philosophiques, en discréditant la métaphysique. Des écoles de tous ces philosophes, sous la puissante influence de l'empirisme, on a marché peu à peu vers le positivisme.

En restreignant, d'une part, la connaissance (scientifique) à l'empirique, c'est-à-dire aux « phé-

nomènes »; en regardant, d'autre part, le « noumène » inconnu comme une simple notion limite d'un emploi purement négatif[1], et en déclarant vaine, inutile, illusoire, sans aucune réalité objective, toute connaissance qui dépasse les données empiriques fournies par l'observation immédiate[2], Kant pose des principes essentiellement positivistes. Quand, plus tard, il cherche dans sa *Critique de la raison pratique* à introduire de nouveau en philosophie, à titre de *postulata* de la raison pratique, l'existence de Dieu, l'immortalité de l'âme et d'autres vérités qu'il a d'abord écartées du domaine de la science dans la *Critique de la raison pure*, ce procédé n'est pas seulement sans valeur démonstrative : il implique plus d'une fois contradiction. Kant lui-même observe que nous admettons ces vérités supra-empiriques ou transcendantes (non pas par la science, mais) uniquement par la « foi »[3], c'est-à-dire par un assentiment libre à ce qui est supposé pour l'obtention du but moral suprême[4], à cause de l'obligation où nous sommes d'atteindre ce but.

L'influence exercée par Kant, Herbart et Hegel a porté surtout sur la *forme* (moule) du positivisme allemand, tandis que les positivistes fran-

1. Kant, *Kritik der reinen Vernunft* (Leipsig, 1838), 250. (*Elementarlehre*, II, 1, 2, 3).
2. Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, 238, 243, 248, 509; *Kritik der Urtheilskraft* (1838), 356.
3. Kant, *Kritik der Urtheilskraft*, 357.
4. *Ibid.*, 360.

çais et anglais (les premiers principalement par l'intermédiaire des seconds) ont agi sur le fond même de la doctrine. C'est grâce à l'influence de Kant que le positivisme, en Allemagne, a revêtu de préférence la forme de la critique de la connaissance. Le nom seul de « Philosophie critique », que le positivisme aime à prendre chez les allemands, rappelle le philosophe de Kœnisberg. — Herbart, par son école de psychologie expérimentale, a préparé le terrain au système psycho-physiologique avec ses méthodes, sa psycho-physique, etc... En introduisant les phénomènes sociaux dans sa psychologie expérimentale (*Völkerpsychologie*), il a ouvert la voie à la sociologie et aux théories historiques du positivisme.

Par l'école de Hegel, grâce surtout à L. Feuerbach (1804-1872) et à Fr. Strauss (1808-1874), une évolution s'est faite vers le matérialisme (Ch. Vogt, J. Moleschott, L. Büchner, etc.) qui, à son tour, est devenu une préparation au positivisme. Feuerbach, le fondateur du matérialisme allemand, présente par la tendance de ses recherches philosophiques une analogie frappante avec Aug. Comte, le fondateur du positivisme français, analogie d'autant plus remarquable que ces deux philosophes, presque contemporains, semblent être demeurés inconnus l'un à l'autre[1]. Le point de vue auquel Feuerbach s'est placé dans ses travaux philosophiques est le même que

1. Voir W. Boolin. *Ludwig Feuerbach, sein Wirken und seine Zeitgenossen* (1891).

celui d'Aug. Comte : « Humaniser la religion », remplacer Dieu par l'Humanité pour en faire le centre de l'ordre universel[1]. — Strauss, s'appuyant sur les théories évolutionnistes de Darwin et de Haeckel, veut un culte du Tout ou de l'Univers[2], qui ressemble passablement à la religion de l'Humanité prêchée par A. Comte. — Pour citer un philosophe qui a passé du matérialisme au positivisme, nous nommerons Czolbe.

Hegel a directement contribué, surtout dans la philosophie de l'histoire, à préparer le mouvement positiviste, parce qu'il regarde l'évolution historique de la société comme un simple « domaine » de l'évolution universelle qui va s'accomplissant avec une nécessité absolue. Pour faire de la théorie hégélienne de l'histoire une

1. Feuerbach, *Sämmtliche Werke* (1846-66), vol. VIII, 281 ; II, 121 etc. « Le but de mes travaux », dit-il (VIII, 29), « est de faire des hommes non plus des théologiens mais des anthropologistes, de les amener de l'amour de Dieu à l'amour des hommes, des espérances de l'au-delà à l'étude des choses d'ici-bas ; d'en faire non plus les vils serviteurs religieux ou politiques d'une monarchie et d'une aristocratie du ciel et de la terre, mais les citoyens libres et indépendants de cet univers ».

2. Strauss, *Alter und Neuer Glaube. Gesammelte Schriften* (1877), VI. 94 et suiv. — D'après l'auteur, ce culte doit s'exercer par l'intérêt qu'on prendra aux travaux historiques, par l'extension donnée aux sciences naturelles, et surtout par l'étude approfondie des arts, principalement de la poésie et de la musique (*Ibid.*, 198 et suiv.). C'est à peu près dans ce même sens que les positivistes orthodoxes, ainsi que nous l'avons vu, pratiquent déjà le culte de l'Humanité.

théorie vraiment positiviste, il suffirait de remplacer le mot « esprit absolu » par le mot « nature », de substituer « les lois invariables de la nature » aux « lois de l'esprit absolu ». Engels et Marx [1], par leur philosophie socialiste de l'histoire, nous offrent un exemple de cette transformation toute positiviste de la philosophie sociale de Hegel.

Comme Lewes en Angleterre, A. Fouillée en France et nombre de positivistes italiens, les représentants philosophiques du positivisme en Allemagne combattent, quelques-uns même très énergiquement, pour maintenir une métaphysique fondée sur l'expérience. Ils ne laissent pourtant point de rejeter, parfois plus résolument que ne l'ont fait Aug. Comte, Mill et Spencer, les notions qui sont l'objet propre de la métaphysique (Dieu, esprit, âme, substance, etc.).

Les principales formes de la philosophie positive en Allemagne sont à ce qu'il nous semble: 1. la « Philosophie de la réalité » d'Eugène Dühring; — 2. le « criticisme » ou « positivisme » néo-Kantiste (A. Riehl, E. Laas, Fr. A. Lange, Hans Vaihinger, R. Avenarius); — 3. la philosophie empirico-moniste de la volonté, ou « l'idéalisme-réalisme » de W. Wundt.

Aux représentants de la philosophie positiviste que nous venons de nommer, on peut join-

1. Voir H. Pesch, *Stimmen aus Maria-Laach*, 1891, II, 245 et suiv., 357 et suiv.

dre encore : E. Mach [1], H. Wolff [2], J. Petzoldt, Stadler, F. Paulsen [3], F. Schultze, Th. Lipps, R. von Schubert-Soldern, von Gizycki [4], etc... ; le philosophe réaliste von Kirchmann, et enfin les psychologues empiriques Fr. Brentano et Horwicz. Nous ne parlons pas des nombreux naturalistes, physiologistes et anthropologistes qui, en Allemagne, adoptent des idées analogues à celles du positivisme anglais.

A. Eugène Dühring (né en 1838).

Eug. Dühring, tout en se prononçant dans la forme contre le positivisme (de Comte) est, sans contredit, le type le plus curieux du mouvement positiviste en Allemagne. La façon dont il oppose son système à ceux d'Aug. Comte et de Kant est particulièrement caractéristique. On ne saurait non plus s'empêcher d'être frappé de l'analogie qu'on découvre entre Dühring et A. Comte : leur esprit est également tourné vers les mathématiques et le réalisme ; les vicissitudes de leur vie les rapprochent ; et l'on comprend la vive sympathie du philosophe allemand pour le philosophe français. Toutefois, Dühring se distingue de Comte

1. *Beitrage zur Analyse der Empfindungen* (1886); *Die Mechanik in ihrer Entwicklung* (1889).
2. Kosmos, *Die Weltentwicklung nach monistisch-psychologischen Principien auf Grundlage der exakten Naturforschung dargestellt* (2 vol.) 1890.
3. *System der Ethik* (1889).
4. *Moralphilosophie* (1888).

surtout par ses opinions beaucoup plus radicales.

La nuance, si l'on veut nous permettre cette expression, la nuance du positivisme n'est pas la même chez Comte, chez Mill et chez Dühring ; et cette différence s'explique par la différence même du milieu religieux, national et social dans lequel ils ont vécu et agi. Comte est originaire du midi de la France et ses théories se ressentent de l'atmosphère catholique qu'il a respirée, tandis que St. Mill et Dühring, enfants des froides contrées du nord, ont subi l'influence du milieu individualiste et radical d'un protestantisme sans foi et sans consolation.

Autre trait à remarquer : Dühring avait une prédilection pour l'économie nationale, dédaignée par Aug. Comte comme ne pouvant être traitée d'une manière scientifique.

Dühring, suivant encore ici les traces du fondateur du positivisme, ne veut pas seulement que sa « philosophie de la réalité » (Wirklichkeitsphilosophie) soit la « Schématique des concepts et des choses » (Begriffs-und Weltschematik) ; il veut encore et surtout qu'elle « représente une tendance à une humanité plus noble » [1], qu'elle soit « un moyen d'arriver à une organisation strictement scientifique de la vie » [2].

1. « Vertretung einer auf die edlere Menschlichkeit gerichteten Gesinnung. » — Dühring, *Cursus der Philosophie als wissenschaftliche Weltanschauung und Lebensgestaltung* (1875), 4, suiv. 485, 546.

2. « Mittel zu einer streng wissenschaftlichen Lebensgestaltung » ; *Ibid.*, 12, 527.

137. — **Biographie.**[1] — Dühring, que la nature de son esprit et ses premières études poussaient vers les mathématiques, suivit d'abord la carrière du droit. Une maladie d'yeux, qui finit par amener la cécité complète, le contraignit de chercher une autre profession. Entré, en 1863, à l'Université de Berlin en qualité de « Privat-docent », il déploya aussitôt, dans des conférences publiques et dans ses écrits, la plus grande activité à propager ses théories. Par l'étrangeté et par l'extrême radicalisme de ses idées politiques et religieuses, par la raideur et la décision avec lesquelles il cherchait à les faire prévaloir, il ne pouvait manquer de provoquer des conflits. Le résultat fut ce qu'il avait été autrefois pour Aug. Comte : non seulement Dühring n'obtint pas la chaire de professeur qu'il espérait, mais encore il fut définitivement exclu de l'Université. Le professeur Helmholtz joua dans ses affaires le rôle joué par Arago dans celles d'Aug. Comte ; et les écrits de Dühring comme ceux du positiviste français trahissent à chaque instant la haine de « la caste des professeurs officiels » (Professorenzunft).

Quoique vaincu en apparence par ses adversaires, Dühring n'en a pas moins exercé une grande influence sur la philosophie et sur la science : G. von Gizycki, professeur à l'Université de Berlin, ne craint pas de l'appeler « le plus grand philosophe des temps actuels et l'un des

1. Ces détails biographiques sont empruntés au livre intitulé : *Dührings Sache, Leben und Feinde*, 1882.

plus grands de tous les temps »[1]. L'œuvre à laquelle il doit principalement son autorité en philosophie est sa *Dialectique naturelle* (*Natürliche Dialektik*, 1865). Il a résumé complètement ses théories surtout dans son *Cours de philosophie* (*Cursus der Philosophie als wissenschaftliche Weltanschauung und Lebensgestaltung*, 1875). C'est à ce dernier ouvrage que nous nous attacherons dans l'exposition de sa doctrine.

138. — **Rapports de Dühring avec Kant et Aug. Comte.** — Dühring reproche à la philosophie de Kant de ressembler à un système qui a deux centres de gravité et, par conséquent, de se contredire[2]. Kant, dit-il, n'a été qu'un professeur dans les trois quarts de son œuvre ; seul, le quatrième quart (c'est-à-dire la critique) s'élève au-dessus du niveau professoral, et encore faut-il le passer soigneusement au crible[3]. Dühring ne veut pas se joindre à Kant pour « battre en grange la paille des catégories »[4] et « philosopher du fond d'une cage » ; il veut rendre à la raison humaine tous ses droits sur le monde extérieur[5].

Quant à Aug. Comte, il lui reproche de n'avoir

1. *Deutsche Rundschau*, LII, 305.
2. Dühring, *Kritische Geschichte der Philosophie* (1878), 399.
3. *Cursus der Philosophie.*, 450.
4. « Kategorienstroh dreschen » ; « Aus dem Käfig philosophiren » ; — *Dührings Sache, Leben und Feinde*, 270.
5. *Cursus der Philosophie*, 41.

« aucune critique des concepts »[1], de « ne pas même soupçonner une doctrine rationnelle de la conscience »[2], de s'être, par conséquent, égaré plus tard[3], malgré son « déplorable abandon d'une science définitive qui embrasse la nature entière des choses »[4]. Au reste Dühring se rapproche beaucoup d'Aug. Comte. Comme lui, il prend les mathématiques pour point de départ de la philosophie[5]; il regarde toutes les sciences, les sciences sociales elles-mêmes, comme homogènes, c'est-à-dire comme soumises à des lois naturelles également invariables[6], et il rejette comme un expédient puéril toute intervention d'une « volonté fabuleuse » dans cette régularité de toutes les hiérarchies des êtres[7]. En politique sociale il fait, à l'exemple de Comte, une place très large à la socialité; mais, dans le détail et dans la pratique, ses opinions sont beaucoup plus radicales.

Au jugement de Dühring, deux hommes seulement ont vraiment représenté dans notre siècle la philosophie du sentiment : Feuerbach et Aug. Comte. Le premier, cependant, « n'est parvenu que lentement et avec peine à chasser de son sang naturellement généreux le venin universi-

1. *Kritische Geschichte der Philosophie*, 507.
2. *Cursus der Philosophie*, 135.
3. *Ibid.*, 486.
4. *Ibid.*, 42.
5. *Ibid.*, 63, 415, 491, 511, 529, 544.
6. *Ibid.*, 39, 61.
7. *Ibid.*, 34 et suiv.

taire que lui avait communiqué la contagion hégélienne » ; le second, par un effet rétrospectif de son contact avec Saint Simon, a fini par « payer un fâcheux tribut » à la sentimentalité religieuse[1].

139. — **Doctrines propres à Dühring.** — « *Schématique des concepts et des choses* ». — En s'arrêtant devant les « prétendues limites de la connaissance », le positivisme se rend coupable de « haute trahison envers la science » et d'un crime de lèse-majesté envers la souveraineté de la pensée[2]. Le devoir de la métaphysique est « d'esquisser tous les traits généraux des êtres réels, sans se préoccuper des fictions intellectuelles », mais aussi « sans s'ingérer dans les principales ramifications de l'être réel, qui sont la nature et l'histoire ». Le mot « Métaphysique » serait avantageusement remplacé par l'expression « Schématique des choses »[3]. La « schématique des notions » (logique et mathématique) comprend la sphère purement intellectuelle, et cultive la pensée pure[4].

Evolution cosmique. — « La matière et la force mécanique sont les deux notions fondamentales à l'aide desquelles... nous pénétrons dans le domaine des propriétés constitutives ». La matière est « le support de toute réalité ». La force

1. *Cursus der Philosophie*, 486.
2. *Ibid.*, 59.
3. *Ibid.*, 11 et suiv., 516.
4. *Iibd.*, 11, 514.

est un état de la matière ; mais ce n'est pas le mouvement ; elle est seulement une cause de modification. La matière et la force mécanique demeurent toujours constantes : elles ne font que modifier leurs rapports par suite d'une répartition différente de la matière [1]. Il est, dans la nature, des « transformations radicales » qui se rapportent à l'être lui-même et non pas seulement à une prétendue sphère de phénomènes [2]. La vie est l'effet de la causalité cosmique [3]. Les êtres capables de sensation ne sauraient manquer dans le tout mécanique de la nature [4]. La sensation doit « se trouver développée et continuer à se développer d'une manière essentiellement homogène, partout où la disposition des autres forces de la nature lui offre une place » [5]. A la formule darwiniste de l'évolution, qui n'est qu'une « sorte de demi-poésie sans valeur scientifique » [6], il faut préférer de beaucoup l'ancienne théorie de Lamarck [7]. L'univers est un « système mécanique, dont l'histoire ne repose en dernière analyse que sur les états mécaniques de la ma-

1. *Cursus der Philosophie...*, 73, 82. *Dührings Sache, Leben und Feinde*, 299. Il est assez étrange de voir le *positiviste* Dühring se rapprocher sensiblement du système scolastico-péripatéticien, dans sa théorie des modifications et des transformations.
2. *Ibid.*, 23 et suiv.
3. *Ibid.*, 104.
4. *Ibid.*, 77.
5. *Ibid.*, 137.
6. *Ibid.*, 118.
7. *Ibid.*, 112 et suiv.

tière »[1]. L'antagonisme des forces mécaniques, qui est une conséquence du mode de leur répartition, offre le schéma fondamental de l'univers[2]. Le principe universel de l'évolution, qu'on ne peut cependant préciser encore dans l'état actuel de la science, doit, selon toute vraisemblance, avoir pour « type fondamental le mécanisme de la chaleur »[3]. D'après « la loi du nombre déterminé « (une des théories de Dühring), « tout doit avoir eu un commencement ». Supposer l'infini dans le passé ou dans le présent, est chose inadmissible[4].

C'est par les nerfs que la mécanique inconsciente du monde arrive à prendre conscience d'elle-même[5]. Une nécessité intime veut que, dans l'univers mécanique, la schématique de la pensée corresponde à la schématique « des sens »[6]. La raison, la faculté de connaître rationnellement, ramène à l'unité les idées et les instincts, etc... Faire intervenir une âme dans l'organisme, c'est un contre sens aussi grand que de faire intervenir Dieu dans le cosmos[7].

La morale et le droit. — La morale a son principe dans la volonté, en tant que la volonté

1. *Cursus der Philosophie...*, 86.
2. *Ibid.*, 81.
3. *Ibid.*, 99, 100.
4. *Dührings Sache, Leben und Feinde*, 270 ; *Cursus der Philosophie*, 83, suiv.
5. *Cursus der Philosophie...*, 147.
6. *Ibid.*, 150, 138 et suiv.
7. *Ibid.*, 133, suiv.

« n'est qu'un vouloir nécessairement produit par la combinaison des instincts, des passions et des idées rationnelles » [1]. Le passé, « en proscrivant les sens, a renversé les fondements de la nature humaine » [2]. La liberté n'a d'autre limite que l'obligation de ne point violer chez les autres une liberté qu'on réclame pour soi-même [3].

Les violations d'une liberté reconnue (droit) appellent, par une conséquence de la parfaite égalité naturelle de tous les hommes, une réaction qui se traduit par la vengeance et par les représailles [4]. Le droit criminel lui-même n'est pas autre chose que l'organisation publique de la vengeance [5].

Toutefois, la morale ne saurait se borner à l'observation des coutumes les plus indispensables et au respect d'un droit inaliénable. Elle doit, en outre, veiller positivement au perfectionnement de la nature humaine [6]. Elle y parviendra surtout par la réglementation rationnelle de l'union des sexes. Car « l'amour sexuel, avec celui de la reproduction qui s'y rattache », est, d'après Dühring, « le type fondamental de toutes les affections de la bienveillance sincère et sympathique » [7].

1. *Cursus der Philosophie...*, 197.
2. *Ibid.*, 167.
3. *Ibid.*, 200, suiv.
4. *Ibid.*, 224.
5. *Ibid.*, 226.
6. *Ibid.*, 3, 243, 546.
7. *Ibid.*, 158, 243 et suiv., 247.

Réforme de la société. — Pour réformer la société actuelle, qu'il appelle une « société d'oppression » [1], Dühring réclame entre autres choses: la suppression de toute domination et de toute autorité [2], l'abolition de la contrainte du mariage — donc l'amour libre [3], — la parfaite égalité de la femme [4], la suppression de tout culte et de toute religion [5], la substitution de la poésie à la religion [6] etc.

Comme moyen principal de préparer cette société libre, il recommande l'organisation de tout le système scolaire d'après les théories de la « philosophie de la réalité » [7]. En effet, si l'ignorance disparaissait du milieu des masses, l'état actuel d'oppression qui pèse sur la société, céderait de lui-même la place à la société libre de l'avenir [8]. L'instruction devrait avoir surtout pour but d'amener l'homme à comprendre qu'il est bien au-dessus du prétendu « absolu » [9].

Nous ne parlerons pas des théories de Dühring

1. « *Unterdrückungsgesellchaft.* »; *Ibid.*, 266, 301.
2. *Cursus der Philosophie...*, 265, suiv.
3. *Ibid.*, 289.
4. *Ibid.*, 295.
5. *Ibid.*, 285.
6. *Ibid.*. 411.
7. *Ibid.*, 326, 415, suiv.
8. *Ibid.*, 336, suiv.
9. *Ibid.* ; 428. — Dans un livre fort répandu, qui a pour titre, *Die conventionellen Lügen der Culturmenscheit*, le médecin Max Nordau a vulgarisé des théories analogues à celles que Dühring expose ici.

en économie nationale : il se rattache, sur ce point, à l'économiste américain Carey.

140. — **Remarques critiques.** — Il faut savoir gré à Dühring de s'être opposé résolument aux courants malsains qui ont été si funestes à la philosophie moderne en Allemagne : nous voulons parler du phénoménalisme critico-idéaliste, de « l'embrouillamini » hégélien, et du « charlatanisme darwiniste » de Haeckel. Sous ce rapport, par opposition aux sophismes idéalistes, à « la poésie ou à la semi-poésie » métaphysique et évolutionniste, Dühring a relativement raison de désigner son point de vue philosophique par l'expression de « philosophie de la réalité. »

Mais, lorsqu'il veut établir son propre système, il tombe dans les fautes mêmes qu'il reproche avec tant de raison aux théories combattues par lui. En lui empruntant une expression, celle de « prêtre » qu'il applique souvent par mépris à ses adversaires, on pourrait dire avec assez de justesse que c'est bien plus à la façon d'un hiérophante qu'à la manière d'un philosophe qu'il « tranche » les problèmes les plus importants de la philosophie. Au lieu de prouver et de réfuter par des arguments, il prononce des oracles qui affirment ou qui nient au nom de sa « philosophie de la réalité ». Il déclare, par exemple, sans essayer même d'apporter une preuve, que la création et, en général, toute causalité physique sortie d'un esprit est une contradiction, que Dieu et l'âme sont de pures fictions, etc... — En outre il tombe dans une contradiction manifeste avec lui-même, en

affirmant, d'une part, l'éternité du monde, et en excluant, d'autre part, toute idée d'infini par rapport au commencement et à la fin de ce même monde ; de même encore il se contredit, lorsqu'il reconnaît la finalité dans l'activité des agents de la nature et qu'il lui refuse d'ailleurs un principe intelligent.

B. Criticisme et néo-Kantisme positiviste.

Après Dühring, il faut mettre au premier rang parmi les néo-kantistes ou criticistes positivistes, A. Riehl, professeur à l'Université de Fribourg en Brisgau. Par la manière seule dont il cite Dühring, dans le principal de ses ouvrages [1], il révèle son penchant pour lui.

141. — **A. Riehl** — regarde la conscience comme la première des réalités expérimentales, comme le point de départ de toute notre connaissance, comme « l'unique réalité que nous connaissons » [2]. « Ni l'expérience interne ni l'expérience externe ne sont immédiates », dit-il ; « la conscience seule est donnée immédiatement, et elle embrasse, par une continuelle action réciproque, l'expérience interne et l'expérience externe » [3]. Conformément à ce principe, la philosophie scientifique tout entière, à l'exclusion

1. *Der philosophische Kriticismus*, I, VI ; II, 161, 183, 190 ; III, 20, 23, 42, 91, 93, 143, 191, 286, 300.
2. *Ibid.*, III, 149.
3. *Ibid.*, III, 147, 182.

de toute métaphysique[1], même latente, se réduit à « la science et à la critique de la connaissance »[2]. Quand la métaphysique démontre la réalité de ses affirmations, « elle cesse, par le fait même, d'être la métaphysique : elle devient une recherche positive »[3]. Son système, Riehl l'appelle le « monisme critique »[4]. En ce qui concerne l'objectivité de la connaissance, il se déclare partisan du « réalisme critique »[5].

Monisme critique. — Riehl rapporte son monisme critique à l'identité entre les phénomènes psychiques et les phénomènes physiologiques, qui ne représentent pour lui que l'aspect interne et l'aspect externe d'une seule et même réalité[6]. La conscience est « un processus psycho-physique », intercalé entre l'excitation externe et la réaction qui en résulte, « entre l'excitation et sa conséquence ». Selon la conformation des organes, la série des processus psychiques est plus longue ou plus courte[7]. Le sentiment est l'élément fondamental de l'expérience[8] : il renferme le germe de la conscience[9].

1. *Der philosophische Kriticismus*, III, 87, 120.
2. *Ibid.*, III, 15.
3. *Ibid.*, III, 102. — A en juger par cette phrase, l'auteur se fait une étonnante idée de la métaphysique : il semble la prendre d'avance pour une rêverie.
4. *Ibid.*, III, 206.
5. *Ibid.*, III, 33, 128 et suiv., 174, 181.
6. *Ibid.*, III, 206 ; voir aussi III, 191 et suiv., 196.
7. *Ibid.*, III, 201, suiv.
8. *Ibid.*, II, 27
9. *Ibid.*, III, 197.

C'est par la représentation ou image que le double état de sujet et d'objet arrive d'abord à la conscience [1]. L'objet et le sujet sont toujours en corrélation dans notre connaissance : ils ne se rencontrent jamais séparés l'un de l'autre [2].

Réalisme critique. — Sans doute, d'une part, la perception suppose l'existence de la chose perçue aussi bien que l'existence du sujet qui perçoit ; mais, d'autre part, notre connaissance de ces existences se borne aux phénomènes dont elles sont la condition en nous[3]. Les perceptions et les objets de l'expérience (en nous) ne doivent pas se confondre avec les causes qui les produisent (hors de nous)[4]. L'expérience devient réelle « par l'élément qui (en elle) se rapporte à la sensation et à la perception »[5] : elle devient objective par la conscience de son uniformité dans tous les sujets qui perçoivent. L'expérience est donc une notion sociale, et non pas une notion psychologique-individuelle [6]. Vouloir connaître les choses en elles-mêmes, en dehors de toute représentation, c'est tenter une entreprise chimérique[7]. On ne *connaît* pas l'être ; on le *reconnaît*[8]. « Les choses sont des groupes constants

1. *Der philosophische Kriticismus*, II, 65, suiv.
2. *Ibid.*, III, 30.
3. *Ibid.*, III, 30, 173 et suiv., 189, 291, 299.
4. *Ibid.*, III, 318, suiv.
5. *Ibid.*, III, 69.
6. *Ibid.*, III, 64 et suiv., 70, 151, 173.
7. *Ibid.*, III, 26, suiv.
8. *Ibid.*, II, 106.

de sensations, ramenés à l'unité de la conscience »[1].

Autres théories de Riehl. — L'évolution de la nature n'a pas pour point de départ un être spirituel, mais elle y a conduit[2]. Le dualisme de l'esprit et de la matière vient uniquement de ce que nous prenons nos abstractions pour des substances[3]. L'intellect est un produit de l'organisation[4]. La volonté est une innervation cérébrale (accompagnée de conscience)[5], de même origine[6]. Le « moi » empirique n'est que la perception interne de cette unité qui se révèle au dehors comme organisme dans l'action réciproque de ses parties et de ses fonctions[7]. Il est donc « un », mais non pas « simple »[8]. Le seul processus fondamental véritablement psychologique est l'aperception (disposition des éléments de l'expérience)[9] unie à l'association[10]. Outre une action quantitative, mécanique, qui tombe sous les sens externes, la nature extérieure possède une action secrète qui est qualitative. C'est à cette dernière qu'il faut rapporter les affections

1. *Der philosophische Kriticismus*, II, 205.
2. *Ibid.*, III, 298 et suiv., 358.
3. *Ibid.*, III, 31.
4. *Ibid.*, III, 204.
5. *Ibid.*, III, 195.
6. *Ibid.*, II, 209.
7. *Ibid.*, III, 198 ; II, 26, 191, 272.
8. *Ibid.*, III, 215, suiv.
9. *Ibid.*, II, 122, note.
10. *Ibid.*, II, 119, suiv.

psychiques, sensation et volonté[1]. Le libre arbitre est une contradiction ; l'admettre, c'est aller contre le principe de causalité[2]. Le monde des phénomènes n'est ni infini ni illimité : il est indéfini[3]. Contrairement aux affirmations de Dühring, le monde doit être regardé comme n'ayant jamais eu de commencement[4].

Riehl expose sa doctrine sous la forme d'un examen critique de la philosophie de Kant, à laquelle il reproche, lui aussi, d'être un « système à deux centres de gravité »[5]. Il voudrait la transformer et, comme il le dit, la ramener à la « philosophie de la réalité »[6], par l'élimination d'un élément condamné par la critique, l'élément transcendantal.

142. — Ernest Laas (1837-1885), d'abord professeur au Gymnase de Berlin, puis, à partir de 1872, professeur de philosophie à l'Université de Strasbourg, enseigne dans son ouvrage intitulé *Idéalisme et Positivisme (Idealismus und Positivismus*, 3 vol., 1879-1884), un positivisme critique qui se rapproche du criticisme de Riehl, mais où le scepticisme est beaucoup plus prononcé. Quant au point de vue philosophique

1. *Der philosophische Kriticismus*, III, 192, suiv.; II, 39, 55. 60.
2. *Ibid.*, III, 235, 283.
3. *Ibid.*, III, 295.
4. *Ibid.*, III, 287, 309.
5. *Ibid.*, I, IV.
6. *Ibid.*, I, 10.

auquel il s'est placé, il l'appelle *Subject-objectivisme* ou *Corrélativisme*[1].

Théorie de la connaissance. — Le fait primordial d'où procède toute connaissance, est la conscience[2], et même la conscience au moment actuellement donné[3]. L'objet et le sujet sont tous deux immédiatement donnés par la conscience dans une corrélation indissoluble (Subject-Objectivisme, et non pas Subjectivisme)[4]. Toute *réalité-en-soi* (*An-sich-Realitäten*) n'est pour le positiviste qu'une « notion absolument inconcevable »[5] comme le serait « l'apparition d'un esprit », ou « une chose intrinsèquement contradictoire »[6]. En dehors de l'unique réalité de la conscience individuelle[7] « impressionnée »[8] à tel ou tel moment, tout le reste n'est qu'une « création de la pensée se dévidant autour de l'élément donné »[9], et cette création est l'œuvre d'un « besoin instinctif »[10]. Toutes nos notions, toutes nos représentations, tous nos axiomes[11] etc., le monde objectif tout entier, tels

1. *Idealismus und Positivismus*, I, 182.
2. *Ibid.*, III, 54, 84 ; I, 182, suiv.
3. *Ibid.*, III, 47, 55, 137, 140, etc.
4. *Ibid.*, I, 179 et suiv., 212 ; II, 78 ; III, 45 et suiv., 685.
5. *Ibid.*, III, 139 ; I, 183.
6. *Ibid.*, III, 263.
7. *Ibid.*, III, 685.
8. *Ibid.*, III, 54.
9. *Ibid.*, III, 141.
10. *Ibid.*, III, 130.
11. *Ibid.*, III, 162, 243, 262, 517.

qu'on les conçoit vulgairement, ne sont pour ainsi dire « que des images[1] jetées sur le métier à tisser de notre esprit »[2], comme « un monde idéal préparé en vue de la conscience[3] », et du commerce intellectuel de la pensée[4]. Ces créations de notre pensée n'ont pas d'autre valeur que celle de *postulata* et d'hypothèses plus ou moins utiles, de maximes directrices, de principes heuristiques[5], etc. Elles peuvent bien être l'objet de la « foi »[6], mais non pas celui d'une science positive. Elles sont exposées à être désavouées[7]. La vérité ne consiste point dans la conformité de la connaissance avec l'objet en lui-même, mais dans la conformité avec cette conception normale, « qui équivaut à une conception objective », et qui se retrouve à peu près identique chez tous les hommes bien organisés. « Les jugements ordinaires d'appréciation suivent le cours de ce qui prévaut selon les temps et les lieux »[8].

Monde et esprit. — Pour un positiviste, le monde « n'est qu'un ensemble de réalités et de possibilités de sensations et de perceptions, lequel ensemble a, pour chaque être sentant, la

1. *Idealismus und Positivismus*, III, 458.
2. *Ibid.*, III, 509.
3. *Ibid.*, III, 591, 673, 683.
4. *Ibid.*, III, 137, 682.
5. *Ibid.*, III, 131, 289, 556, 570.
6. *Ibid.*, III, 141 et suiv., 250.
7. *Ibid.*, III, 570.
8. *Ibid.*, III, 25 et suiv., comparer I, 267 et suiv.

durée et l'étendue de cet être lui-même »[1] ; — c'est « un résumé de relativités et de représentations »[2]. « Le *moi* n'est pas une substance transcendante ; il n'est et il ne continue à être que par les combinaisons réelles et possibles du présent et de l'avenir »[3]. L'esprit naît avec la sensation et par opposition avec la sensation[4]. La substance matérielle est une fiction ; la substance immatérielle, formée de la substance matérielle par voie de négation, est, pour ainsi dire, une fiction de second ordre[5]. L'absolu ou Dieu est « un idéal librement imaginé suivant le besoin »[6]. Toutes nos conceptions d'êtres supra-sensibles et transcendants ne sont que fictions et imaginations[7].

Bref, la théorie de Laas « n'admet aucun sujet, si ce n'est par opposition au monde ». Elle ne voit dans le monde que « l'objet relatif commun à tous » ; elle lui refuse toute existence indépendante qui provoquerait sans cesse cette question toujours restée sans réponse : comment l'existence du monde nous est-elle connue ? Ce monde, Laas le met préalablement au fond de la conscience. Ces deux choses, la perception du monde et le sujet apparaissent simultanément ;

1. *Idealismus und Positivismus*, III, 46, 262.
2. *Ibid.*, III, 51 ; comparer III, 49.
3. *Ibid.*, III, 47.
4. *Ibid.*, III, 88, 441.
5. *Ibid.*, III, 110, 73.
6. *Ibid.*, III, 143, 248.
7. *Ibid.*, III, 251.

toutes deux se modifient individuellement pour s'éclaircir et arriver toutes deux à une forme générale, qui est, pour la première, une « nature objective », et, pour la seconde, « la conscience ». Une philosophie vraiment « critique » qui veut, comme toute science, pratiquer sagement l'*ars nesciendi*, ne peut rien dire de plus ni en savoir davantage[1].

Morale. — En morale, Laas professe l'utilitarisme social. Le souverain bien de l'individu est dans la satisfaction la plus durable et la plus grande (excédent de plaisir)[2]. Le souverain bien objectif en général « consiste dans le plus grand excédent possible du plaisir sur le déplaisir pour l'humanité tout entière ou même pour tous les êtres doués de sentiment (animaux) »[3]. « La morale n'est pas théonome, mais anthroponome. Toutes les exigences de la morale sont le produit de la vie sociale »[4]. Le « progrès » moral est autonome si on l'examine au point de vue de la société ; au point de vue de l'individu, ce progrès est « hétéronome »[5]. Pour juger de la nature et de la valeur des vertus, il faut se régler d'après « ce qu'on peut attendre d'elles pour l'excédent du plaisir sur le déplaisir social »[6].

1. *Idealismus und Positivismus*, III, 687.
2. *Ibid.*, II, 219.
3. *Ibid*, II, 220 ; voir 210 et suiv., 236.
4. *Ibid.*, II, 222.
5. *Ibid.*, II, 223.
6. *Ibid.*, II, 275.

Les positivistes veulent « affranchir l'homme en le divinisant — en en faisant l'homme-dieu[1] — ou en humanisant en lui la nature et l'animal, ce qui revient au même »[2]; et c'est là « une tâche infinie »[3]. Les moyens et les forces qui permettront d'atteindre ce but, sont la sanction (influence externe) et l'éducation (influence interne)[4]. Laas distingue plusieurs sanctions : naturelle, commerciale, politique, internationale et sociale[5]. Il rejette la sanction religieuse[6]. En vue de répandre l'enseignement élémentaire « de la science de la vie, » il recommande la composition « d'un catéchisme naturel (positiviste) à l'usage du peuple »[7]. Il va sans dire que « l'école ne fait que représenter l'État dont elle est la mandataire »[8]. En terminant l'exposé de sa Morale, Ernest Laas parle, à l'exemple d'Aug. Comte, d'un « pouvoir central » qui serait comme « le centre de la vie pour le perfectionnement de l'humanité », « quelque chose comme la papauté du moyen-âge sécularisée et modernisée ». L'État pourrait, sans hésiter, confier aux délégués de ce pouvoir central

1. *Idealismus und Positivismus*, II, 238, suiv.
2. *Ibid.*, II, 239.
3. *Ibid.*, II, 294.
4. *Ibid.*, II, 295.
5. *Ibid.*, II, 296, suiv.
6. *Ibid.*, II, 307.
7. *Ibid.*, II, 368.
8. *Ibid.*, II, 340.

l'éducation de l'homme, et se renfermer lui-même dans son rôle de simple défenseur des droits[1].

Laas a été inspiré surtout par le livre de St. Mill intitulé *Examination of Sir W. Hamilton's Philosophy*[2]. Parmi les principaux représentants de ses théories il range Protagoras[3] à qui il a emprunté la maxime πάντων χρημάτων μέτρον ἄνθρωπος, qu'il applique à la doctrine de la connaissance aussi bien qu'à la morale[4], et le principe « de la perpétuelle mobilité de l'existence de l'univers »[5]. Il vante comme un « allié très utile »[6], Em. Kant qui, de fait, a plus que personne préparé la voie au positivisme[7].

143. — A. Lange (1828-1875). — Tour à tour professeur dans un Gymnase, journaliste et professeur de philosophie, c'est à son *Histoire du matérialisme*, dont la réputation est universelle, que Lange doit d'être regardé à plus d'un titre comme le chef des Néo-kantistes. Il n'en devient donc que plus intéressant d'étudier le point de vue philosophique auquel il s'est placé, pour apprécier la transformation qui a jeté la philosophie

1. *Idealismus und Positivismus*, II, 396, suiv. — On pourrait se représenter ce « pouvoir central » comme une sorte de franc-maçonnerie.
2. *Ibid.*, III, 667.
3. *Ibid.*, I, 183, 188.
4. *Ibid.*, III, 682.
5. *Ibid.*, III, 25 ; I, 177.
6. *Ibid.*, III. 270.
7. Voir *Ibid.*, III, 295, 521.

allemande dans le mouvement positiviste. En effet, bien qu'il proclame plus activement peut-être et plus énergiquement que personne, la devise « Revenir à Kant »[1], il déclare que ce n'est « point là le Kantisme orthodoxe », auquel il faut attacher le plus de prix. « La philosophie pratique » est « la partie défectueuse et caduque de la philosophie de Kant ». Toute l'importance de la grande réforme préparée par Kant est « dans sa critique de la raison théorique (par conséquent dans la partie essentiellement positiviste de l'œuvre du maître) »[2]. Il semble que, pour Lange, l'idéal des recherches philosophiques soit d'interpréter par la physiologie la « raison pure » de Kant et de la rendre ainsi plus lumineuse[3].

Théories de Lange. — Théorie de la connaissance. — La « réalité » est la « notion des phénomènes nécessaires, forcément donnés par les sens »[4]. Nous ne savons point si « une chose existe en elle-même ». L'antithèse de la chose en elle-même et du phénomène est le résultat de notre organisation, et nous ignorons si cette opposition « a quelque valeur en dehors de notre

1. *Geschichte des Materialismus*, 3e édit., 1887, II, 1 et suiv.; (Voir 1re édit., p. IV et suiv., 233, 236, 240 etc.).
2. *Ibid.*, (3e édit.), II, 2.
3. *Ibid.*, II, 44. — « La physiologie des organes des sens est le Kantisme développé et corrigé ; le système de Kant peut de même être regardé comme le programme des découvertes récemment faites sur ce sujet ». *Ibid.*, II, 409.
4. *Ibid.*, II, 49, 63, 165, 539 et suiv.

expérience »[1]. « Les sens eux-mêmes sont des instruments d'abstraction : ils nous transmettent l'effet appréciable d'une forme de mouvement qui n'existe nullement dans l'objet en lui-même »[2]. Nos idées et nos connaissances soi-disant *a priori* proviennent également de notre « organisation psycho-physique »[3]. « Le monde sensible tout entier est un produit de notre organisation ». Le monde des phénomènes est un produit commun de l'organisation et des choses qui agissent sur cette organisation. La cause transcendante de l'un et de l'autre nous reste inconnue[4], etc.

Idées et religion. — « Les idées d'âme, du monde et de Dieu ne sont que l'expression des tendances à l'unité qui sont au fond de notre organisation raisonnable »[5]. Ce qui légitime les idées, c'est « le renoncement absolu et sans réserve à toute valeur théorique de ces idées dans le domaine de la connaissance qui se rapporte au monde extérieur »[6]. Le monde des idées est une fiction légitime, « la source de tout ce qui est grand et saint, un puissant contrepoids opposé au pessimisme »[7]. L'idée est aussi nécessaire

1. *Geschichte des Materialismus*, II, 49, suiv.
2. *Ibid.*, II, 422.
3. *Ibid.*, II, 30, 44.
4. *Ibid.*, II, 423.
5. *Ibid.*, II, 54.
6. *Ibid.*, II, 55.
7. *Ibid.*, II, 61.

que le fait [1]. L'homme a besoin « de compléter la réalité par un monde idéal dont il est lui-même le créateur » [2]. La religion est ainsi justifiée en tant qu'elle est un idéal qui s'élève au dessus de la réalité [3]. Mais il faut bannir un dogmatisme rigide [4]. Il faut se bien convaincre que les idées de la philosophie et la religion ne sont que le symbole et l'image de la vérité [5]. Ces libres créations de l'esprit ne peuvent « prendre l'apparence d'une science démonstrative » [6]. La cause de leur puissance est bien plutôt dans le sentiment [7]. L'esprit, et non la lettre ! [8]

144. — **Hans Vaihinger.** — Dans son étude intitulée *Hartmann, Dühring et Lange*, H. Vaihinger se déclare partisan du « criticisme » de Lange. Nous le nommons ici surtout à cause de la manière dont il conçoit cette doctrine : elle établit l'identité du criticisme et du positivisme. Les positivistes d'Angleterre et de France affirment, en effet, que le positivisme consiste dans la « méthode » positive, strictement scientifique, plutôt que dans telle ou telle doctrine déterminée; et Vaihinger dit la même chose du criticisme : « Le criticisme, quand il est compris d'une façon

1. *Geschichte des Materialismus*, II, 178.
2. *Ibid.*, II, 545.
3. *Ibid.*, II, 545, 548.
4. *Ibid.*, II, 555.
5. *Ibid.*, II, 492, 496.
6. *Ibid.*, II, 545.
7. *Ibid.*, II, 554, suiv.
8. *Ibid.*, II, 560.

vraiment critique, n'est point un système rigoureusement enchaîné, mais une méthode strictement scientifique. Que certains esprits fougueux prétendent bâtir prématurément des systèmes, cela ne saurait rien changer à la chose »[1].

145. — **Richard Avenarius** — professeur de philosophie à Zurich et éditeur de la Revue positiviste intitulée *Vierteljahrsschrift für wissenschaftliche Philosophie*[2], représente un monisme empirico-critico-subjectif d'une nature particulière, qu'on peut résumer dans les principes suivants :

Ce qui « se trouve »[3] à l'origine de l'expérience, ou, plus exactement, sa « donnée » primitive[4] et, par conséquent, le « point de départ naturel » de la connaissance en général, et des recherches scientifiques et philosophiques en particulier, ne consiste point dans les prétendus « faits de conscience »[5] (la conscience au sens « métaphysique », comme la comprennent les idéalistes qui en font un point de départ, n'est elle-même que le produit d'une théorie d'ailleurs insoutenable ; partir de la conscience, c'est à tout le

1. Vaihinger, *Hartmann, Dühringund Lange* (1876), 235.

2. Cette revue paraît depuis 1877. La « prétention » affirmée par ce titre a été vivement critiquée par Ulrici dans la Revue *Zeitschrift für Philosophie und philosophische Kritik*, LXXII. 103 ; LXXIV, 284 ; LXXV, 176.

3. Avenarius, *Der menschliche Weltbegriff* (1892), 2.

4. *Ibid*, 119.

5. *Ibid.*, p. XI, 106.

moins commencer par la fin)[1], — mais dans les modifications du « corps » et, respectivement, de l'organe central des nerfs, et dans les énonciations ou manifestations correspondantes à ces modifications (connaissance et volonté) considérées dans leur dépendance du milieu environnant[2]. Et, de fait, en se plaçant au point de vue empirico-critique, c'est-à-dire au point de vue de l'expérience « pure », soustraite à toute immixtion de la métaphysique, le « moi » et le « milieu », le « moi expérimental » et le « milieu expérimental » apparaissent, dans toute expérience, comme primordialement et inséparablement coordonnés. Dans cette coordination le « moi expérimental » est le terme constant (de la relation); tandis que l'élément du milieu contenu dans cette même coordination forme le terme variable (de la relation). Cette coordination, Avenarius la nomme la « coordination primordiale empirico-critique »[3].

1. Avenarius, *Kritik der reinen Erfahrung*, I, pp. VII et suiv.; *Der menschliche Weltbegriff*, 132.

2. *Der menschliche Weltbegriff*, 4, 79; *Kritik der reinen Erfahrung*, I, 3 et suiv.

3. *Der menschliche Weltbegriff*, 83 et suiv. — En vertu de sa méthode descriptive qu'il admet seule par opposition à la méthode déductive (fondée sur le rapport de causalité entre le monde extérieur et la connaissance), Avenarius pousse si loin cette coordination relative du moi et du milieu qu'il se refuse, d'une part, à reconnaître la pensée pour une chose « interne » (*Ibid.*, p. 31) et qu'il dit, d'autre part, que prétendre préciser en lui-même, positivement ou même négativement, par

Toutes les divisions « métaphysiques », toutes les distinctions établies entre le monde interne et le monde externe, entre le sujet et l'objet, entre l'âme et le corps, entre l'esprit et la nature, etc., toutes les théories du monde et toutes les philosophies (animisme, réalisme, panthéisme, matérialisme, scepticisme, idéalisme, etc.) qui reposent sur ces distinctions ne sont que des variétés « logiquement insoutenables »[1] du concept naturel du monde[2] que nous venons d'exposer, « des déterminations erronées de l'expérience »[3]. La source générale de toutes ces erreurs est dans le procédé « d'introjection » qui cause ces divisions et ces multiplications, grâce auxquelles on échange des « valeurs primitives et simples contre

la pensée ou par le raisonnement, un élément quelconque du milieu, c'est vouloir « déterminer et préciser l'inconcevable » (*Ibid.*, p. 131). Il ajoute qu'on ne saurait arriver à la conscience de « l'objet », par une causalité quelconque que l'objet exercerait sur l'homme. La subordination de la connaissance et de la volonté aux modifications du système nerveux n'est pas un rapport physique de fonctions, mais uniquement un rapport « logique » (*Ibid.*, 127 et suiv., 19). La pensée elle-même n'est point, comme le suppose l'hypothèse de l'âme, quelque chose d'interne, « qui réside en nous, qui y commande »; elle n'est point « une autre moitié ou une autre partie de nous-mêmes », elle n'est qu'un produit: ce n'est même point une fonction physiologique, mais simplement « un état du cerveau » (*Ibid.*, p. 76). Le concept naturel du monde ne connaît que des éléments homogènes.

1. *Der menschliche Weltbegriff*, 94.
2. *Ibid.*, 32 et suiv., 115, 5.
3. *Ibid.*, 62.

des valeurs philosophico-dualistes »[1]. Ce procédé consiste en ceci, qu'à l'élément « co-humain » du milieu on « ajoute », on « introduit » en dehors de ce qu'on « perçoit » ou « éprouve » réellement en lui, des perceptions, des pensées, des impressions et des volontés, comme si elles faisaient véritablement partie de l'expérience personnelle[2]. En réalité, la « supposition fondamentale empirico-critique de l'indifférence originelle de l'homme » n'est pas une chose d'expérience, mais seulement une hypothèse[3].

Dans le degré de formation auquel nous avons atteint aujourd'hui et dont le caractère est de se former du monde un concept idéal (qui prend la conscience pour point de départ), l'élimination des éléments « métaphysiques » et de « l'introjection » qui en est la source, n'est point encore achevée[4]. Ces conceptions « logiquement » insoutenables, on s'y attache encore « biologiquement » (par « routine », à cause des tendances imprimées par l'habitude au système nerveux), comme à des « opinions favorites », comme à des « convictions sacrées »[5]. Toutefois le système nerveux lui-même tend graduellement à un « état final constant, qui sera déterminé par ce qui se répète le plus dans les éléments du milieu environnant. A cet état correspondra le concept

1. *Der menschliche Weltbegriff*, 25, 105.
2. *Ibid.*, 27.
3. *Ibid.*, 9.
4. *Ibid.*, 106 et suiv.
5. *Ibid.*, 95, 127.

universel constant, entièrement débarrassé des concepts variables, métaphysiques des corps [1]. Ce pur concept universel n'est « primordialement rien autre chose que la forme verbale de ce que le concept actuel du monde contient lui-même sous la forme de l'intuition » [2].

Dans son livre intitulé *Critique de l'expérience pure* (Kritik der reinen Erfahrung, 2 vol., 1888 et 1890), où il prétend rester indépendant de tout système philosophique déterminé, mais où, en réalité, il se laisse guider secrètement par sa théorie du concept du monde que nous venons d'exposer, Avenarius essaie de fonder suivant une méthode exacte et mathématique la science des processus psychiques dans leurs rapports avec les excitations venues du milieu environnant. Dans ce but il établit l'équation des « résultats définitifs » de ces excitations, des « valeurs E » (connaître, agir et vouloir) en tant que « dépendantes » des modifications produites sur « l'organe central des nerfs », sur le « système C », et il cherche à la résoudre au moyen de formules et de déductions strictement mathématiques. Ces modifications de l'organe central, il les considère comme des « affirmations » du corps s'affirmant lui-même, en vertu du principe de la conservation vitale, en face des « menaces » qui se révèlent par les modifications du milieu environnant (valeurs R) [3]. L'équilibre dé-

1. *Der menschliche Weltbegriff*, 95.
2. *Ibid.*, 111, 115.
3. *Kritik der reinen Erfahrung*, I, 57 et suiv.

truit dans le système C par ces excitations, se rétablit par une compensation de la différence vitale dont la connaissance et l'action sont des cas particuliers. Cette compensation produit une modification du système nerveux qui se développe en s'affirmant ainsi lui-même.

Dans un précédent travail qui a pour titre *Philosophie als Denken der Welt gemass dem Princip des kleinstens Kraftmässes* (1876), Avenarius avait déjà établi le principe de la moindre dépense de force, qui soit possible, comme la règle à suivre pour penser *juste*, — puisque l'examen de la pensée au point de vue de la « vérité » n'aurait aucun sens dans son hypothèse que nous ne pouvons atteindre les objets en eux-mêmes. Somme toute, la philosophie, qu'il considère comme un simple procédé d'adaptation, reste pour lui non pas la « connaissance », mais seulement la « pensée » du monde. Notre expérience elle-même, dit-il, « ne nous apprend pas ce que *sont* le monde extérieur et l'être en général, mais comment nous les *pensons* »[1]. Aussi ne cherche-t-il nullement à « construire » une théorie objective et métaphysique du monde », mais seulement un concept du monde. Il veut résoudre non point le « problème du monde », mais « l'énigme du monde »[2], en retirant tout fondement aux problèmes métaphy-

1. *Vierteljahrsschrift für wissenschaftliche Philosophie*, 1877, I, 480 ; voir aussi *Ibid.*, 1887, 177 et suiv.
2. *Der menschliche Weltbegriff*, 3, 101.

siques qui, d'après lui, reposent sur une manière erronée de poser la question [1].

D'après Willy, partisan de ces théories, Avenarius a du moins réussi à écarter définitivement ces problèmes métaphysiques [2], à démontrer rigoureusement qu'entre la pensée et le cerveau il n'y a qu'une dépendance « purement logique » et un simple parallélisme [3], à franchir enfin l'abîme qui existe entre l'esprit et la nature [4].

146. — Remarques critiques. — Le positivisme critico-subjectif vient se heurter aux mêmes contradictions que nous avons déjà signalées dans le scepticisme idéaliste de J. St. Mill. C'est commencer par une contradiction et un sophisme que de révoquer en doute, ou de vouloir rejeter ces données essentielles de la saine raison humaine sur lesquelles le philosophe lui-même s'appuie et doit nécessairement s'appuyer à chaque instant dans ses spéculations. Un « criticisme », qui se donne une mission si aventureuse, doit inévitablement tomber dans les bizarreries les plus extravagantes et entrer en un conflit insoluble avec la saine raison.

Or une des choses que supposent essentiellement toute connaissance et toute philosophie, c'est que l'homme peut atteindre la réalité objective, non seulement à l'égard des idées ou no-

1. *Der menschliche Weltbegriff*, 66.
2. *Vierteljahrsschrift...*, 1892, 218.
3. *Ibid.*, 214.
4. *Ibid.*, 207.

tions, mais encore lorsqu'il s'agit du monde extérieur et du sujet connaissant. Voilà ce qu'il faut admettre nécessairement si l'on veut pouvoir parler de la vérité et de l'erreur de nos connaissances, ou même tout simplement d'une connaissance quelconque. Les criticistes eux-mêmes s'appuient sur cette supposition fondamentale, quand ils affirment que leurs théories soit de la connaissance soit des problèmes métaphysiques sont les seules théories justes et vraies, et que toutes les autres sont fausses et inexactes, et, par conséquent, en contradiction avec la réalité objective.

Dans nos idées ou par elles nous connaissons, du moins dans une certaine mesure, les objets qui les font naître ou qui en sont la condition : nous connaissons aussi, du moins en quelque chose, le sujet qui pense et qui veut. Nous connaissons l'objet et le sujet non pas seulement par l'attribut de l'existence, mais encore dans leur nature. La distinction entre le sujet et l'objet, et d'autres distinctions du même genre ne sont donc point de pures illusions ou des conclusions erronées de la connaissance : elles sont le résultat inévitable de la pensée normale, un résultat dont les criticistes eux-mêmes ne peuvent pas ne point tenir compte dans la réalité et dans la pratique. De même, les idées « âme », « monde », « Dieu » etc., ne sont pas l'expression purement subjective de certaines aspirations à l'unité qui sont au fond de notre organisation. Bien plutôt, partant du principe de causalité que

nul criticiste ne saurait nier, du moins dans la réalité et la pratique, un raisonnement sérieux et logique conduira irréfutablement à la certitude que ces idées ont une valeur objective.

Quant à la théorie du concept du monde donnée par Avenarius, nous ferons remarquer en outre qu'en supposant même la vérité de cette théorie, on ne voit pas évidemment comment un système nerveux d'une nature en désaccord avec le milieu environnant a pu se former, ni pourquoi, étant donné que l'évolution du monde progresse depuis l'éternité, il n'est pas encore parvenu à cet état définitif qui le mettra en parfaite corrélation avec le pur et constant concept universel.

C. Wilhelm Wundt (né en 1832)

W. Wundt, physiologiste de profession, est le représentant le plus éminent de la psycho-physique scientifique de Fechner et de la « psychologie physiologique » en général. Parmi tous ceux qui représentent aujourd'hui en Allemagne la philosophie empirique, c'est lui qui jouit de la plus haute réputation dans sa patrie comme à l'étranger. Il professe, lui aussi, une sorte de positivisme théorique de la connaissance[1] que

1. A première vue, il peut sembler étrange que nous fassions rentrer le système philosophique de Wundt dans notre exposition de la philosophie positiviste. Mais en réalité, tout en déclarant qu'il accorde une place importante en philosophie à la métaphysique que condamnent les positivistes, Wundt se place résolument sur leur ter-

l'on peut regarder comme une reprise en sous-œuvre de la philosophie de Kant transformée dans le sens positiviste. Dans l'exposition que nous allons faire de sa doctrine, nous nous guidons d'après son livre intitulé *System der Philosophie* (1889), où il a résumé ses théories philosophiques[1].

rain et il représente une phase du mouvement positiviste. Comme la plupart des autres positivistes modernes, en Angleterre, en Allemagne, en France et en Italie, il ramène tout « savoir » réel à la « représentation » (sensation, état conscient) comme à la seule donnée primordiale de l'expérience. Les connaissances de l'intelligence et de la raison, dès qu'elles s'étendent au-delà des données de la représentation, ne sont pour lui que des hypothèses, des *postulata*, des suppositions nécessaires, l'idéal, etc. — Donc, au fond, la « métaphysique » de Wundt n'est, pas plus que les systèmes des autres positivistes, en contradiction avec le principe fondamental du positivisme. Il y a davantage : malgré toutes les apparences métaphysiques qu'il veut donner à ses théories, il est plus positiviste que la plupart des autres positivistes eux-mêmes. Spencer, par exemple, est assurément beaucoup plus métaphysicien que lui. Si tous deux, en effet, arrivent à l'infini absolu comme dernier principe du monde, Wundt est bien éloigné d'admettre, comme Spencer, la réalité objective de cet absolu. Il ne voit dans cette idée, comme dans toutes celles qui vont au-delà de l'expérience, qu'une forme purement idéale de la pensée.

1. Les autres œuvres philosophiques de Wundt sont : *Vorlesungen über Menschen-und Thierseele* (1863 ; une seconde édition profondément modifiée a paru en 1892) : *Grundzüge der physiologischen Psychologie* (1874 ; 3e édit., 1887) ; *Logi, Keine Untersuchung der Principien der Erkenntniss und der methoden-wissenschaftlichen Forschung* (2 vol., 1880 et 1883) ; *Ethik, eine Untersuchung der Thatsachen und Gesetze des sittlichen Lebens*

147. — **Théorie de la connaissance.** *Point de départ, etc.* — Le point de départ de la philosophie, comme de la science et de toute connaissance en général, est la « représentation » qui est en même temps « objet » ; c'est « l'objet de la représentation », qui a la propriété d'être à la fois et indissolublement représentation et objet[1]. Voilà la seule donnée expérimentale fournie primordialement à notre connaissance. Par une transformation ou modification logique de cette donnée primitive, au moyen de combinaisons nécessaires et grâce au complément de l'expérience, toutes nos connaissances, notions et idées aboutissent à une conception satisfaisante du monde[2]. Le monde extérieur tout entier n'existe pour nous que dans nos représentations[3] : qu'il nous soit donné, c'est ce qu'on ne peut « concevoir (et non pas percevoir expérimentalement) que par une supposition métaphysique »[4]. Toutefois, le caractère d'objectivité prend une « signification réelle », quand une donnée primitive de la représentation persiste sans avoir besoin d'être corrigée ou redressée[5].

(1886 ; 2e édit., 1893). — Depuis 1883, Wundt publie une Revue philosophique fondée par lui (*Philosophische Studien*), consacrée principalement à des études psychophysiques.

1. *System der Philosophie* (Leipsig, 1889), 101, 42, 92 et suiv., 212, 220.
2. *Ibid.*, 107, suiv.
3. *Ibid.*, 212.
4. *Ibid.*, 417.
5. *Ibid.*, 184, 564.

Degrés de la connaissance. — Les modifications des objets de la représentation qui « s'accomplissent dans les limites des procédés ordinaires de perception, sans recourir aux moyens et aux méthodes d'un processus scientifique », constituent le domaine de la connaissance de perception (1er degré) ; — les transformations, corrections ou additions introduites dans les représentations relativement à leur objet ou à leurs dépendances, au moyen de l'analyse logique-méthodique, sont du domaine de la connaissance d'intelligence [1] (2e degré) ; — toute extension idéale des résultats de la connaissance d'intelligence au-delà des limites de l'expérience, au moyen d'une conception systématique du monde, relève de la connaissance de raison [2] (3e degré).

La connaissance de perception est la connaissance de la vie pratique ; la connaissance d'intelligence est la connaissance de telle ou telle science particulière ; la connaissance de raison (métaphysique) [3] est le domaine propre de la philosophie [4]. D'après ces principes, Wundt définit la philosophie, « la science universelle qui doit ramener à un système unique et consistant les connaissances générales acquises par les sciences particulières » [5].

1. *System der Philosophie*, 108, 181.
2. *Ibid.*, 108, 179 et suiv.
3. *Ibid.*, p. v.
4. *Ibid.*, 107 et suiv.
5. *Ibid.*, 21.

Cependant, ces trois degrés de la connaissance ne doivent pas être considérés comme absolument distincts l'un de l'autre : il y a une seule et même activité de l'esprit commune à tous, et, dans les cas particuliers, les modes divers de cette activité rentrent les uns dans les autres[1].

Connaissance de perception. — En vertu de « l'intuition » de mouvement, le contenu de la perception se distingue, d'une part, en différents objets, et, d'autre part, il se divise en matière de la perception (sensation) et forme de la perception (espace et temps). La première de ces deux divisions se fait déjà dans la représentation elle-même. La seconde ne peut se faire que dans les concepts[2]. En présence de la *contradiction* qui existe entre diverses perceptions, le sujet connaissant se voit contraint de rapporter à lui-même la matière tout entière de la sensation, tandis que la forme espace et temps de la sensation constitue, dans la perception, un élément qui n'a pas besoin d'être supprimé[3]. Par conséquent, le sujet connaissant ne peut « percevoir » que lui-même ; quant au monde objectif, il ne peut que le « concevoir », c'est-à-dire l'admettre dans l'idée (mais non dans la représentation)[4].

Connaissance d'intelligence. — L'intelligence est « la propriété de penser, au moyen de con-

1. *System der Philosophie*, 108.
2. *Ibid.*, 135, 136.
3. *Ibid.*, 150, 151, 169, 102.
4. *Ibid.*, 145.

cepts, les objets et leurs rapports ». L'activité de l'intelligence, la puissance de saisir par le concept s'étend aux objets de l'expérience interne purement intuitive aussi bien qu'aux objets de l'expérience externe qui sont les concepts purs. Toutefois l'élaboration de ces deux expériences (unies à l'origine) n'est point la même. Les concepts de l'expérience interne sont des concepts universels ; ceux de l'expérience externe, sont des concepts particuliers[1]. Au point de vue de la connaissance d'intelligence, l'expérience interne et l'expérience externe restent deux mondes distincts.

Notre pensée est à la fois *intuition*, parce qu'elle se réalise partout en représentations et qu'elle a besoin de ces représentations pour être traduite (le concept a besoin de la représentation comme d'un symbole qui le fixe) — et *concept*, parce qu'elle ne peut jamais traduire la perception immédiate sous une forme entièrement adéquate (« il lui faut le secours de l'abstraction et des rapports arbitraires entre les objets qui sont perçus séparément dans l'intuition ») [2]. Le langage offre à la pensée ses symboles les plus précieux [3]. Quelque effort que la pensée fasse pour saisir entièrement la réalité, elle est condamnée à rester dans les limites du possible. Voilà pourquoi « l'hypothèse (comme approximation d'une

1. *System der Philosophie*, 153 et suiv.
2. *Ibid.*, 157.
3. *Ibid.*, 159.

réalité donnée) est la condition indispensable, le complément nécessaire de toute connaissance d'intelligence »[1].

Relativement aux objets de l'expérience externe, la formation des hypothèses commence par les concepts particuliers[2]. Une hypothèse n'est légitime que dans les cas où la contradiction des perceptions immédiates la nécessite[3]. — Le concept empirique d'une chose naît de l'hypothèse que toutes les perceptions, unies dans leur forme espace et temps, doivent l'être également dans leur matière »[4]. — La « chose en elle-même », « ce concept d'un objet qui jamais ne deviendra représentation », est une « fiction »[5], un « concept monstrueux »[6].

Toutes les fonctions de la pensée sont la réalisation de deux lois universelles : « la loi de la répartition d'un tout (contenu de la représentation, complexus de la perception, etc.) en ses parties, et la loi du rapport des parties ainsi constituées, sous la forme d'une dépendance unilatérale ou réciproque ». Cette dernière loi, la loi de causalité, s'applique particulièrement à la relation du complexus de la perception[7]. — La mathématique en tant que science générale de la forme,

1. *System der Philosophie*. 161.
2 *Ibid.*, 162, 165.
3. *Ibid.*, 167,
4. *Ibid.*, 170.
5. *Ibid.*, 95, 97.
6. *Ibid.*, 104, 183, 185, etc.
7. *Ibid.*, 174.

la science de la nature en tant que science réelle de l'expérience objective, et la psychologie en tant que science réelle de l'expérience subjective, constituent les trois sciences fondamentales de la connaissance d'intelligence [1].

La connaissance de raison — a pour rôle de compléter et d'étendre idéalement la connaissance d'intelligence au-delà des limites de l'expérience pour former une conception systématique (métaphysique) du monde, qui satisfasse le besoin d'unité que la raison éprouve, et qui fasse disparaître toute contradiction entre la connaissance de perception et la connaissance d'intelligence [2]. La possibilité d'un tel complément est dans la valeur universelle de la loi de cause et d'effet [3]. Les problèmes transcendants se divisent en problème cosmologique, problème psychologique, problème ontologique. Le complément métaphysique se fait en eux par « deux sortes de progrès » au delà des données de l'expérience : d'une part, progrès « vers l'idée de totalité infinie » ; d'autre part, progrès « vers l'idée d'unité suprême, absolue (élémentaire) » [4].

Comme en mathématiques on peut, en métaphysique, distinguer une double transcendance : l'une réelle, l'autre imaginaire [5]. Dans la transcendance réelle, le progrès au delà de l'expé-

1. *System der Philosophie*, 178.
2. *Ibid.*, 179 et suiv , 431.
3. *Ibid.*, 179, 182, 188, 205.
4. *Ibid.*, 206.
5. *Ibid.*, 197, suiv.

rience se fait dans la forme qui était celle de l'expérience; dans la transcendance imaginaire, il conduit à des concepts nouveaux, qualitativement différents[1]. D'après cette différence, les idées cosmologiques ont une transcendance en partie réelle et en partie imaginaire; les idées psychologiques et les idées ontologiques ont exclusivement une transcendance imaginaire[2]. Les idées de raison, qui constituent le domaine de la métaphysique, ne peuvent pas être prouvées; on peut seulement les « montrer comme les dernières suppositions auxquelles notre pensée atteint lorsque, en allant de l'effet à la cause, elle poursuit au delà de toute limite expérimentale (« donnée ») le progrès commencé dans l'expérience »[3]. « Ici (en métaphysique), plus que partout ailleurs, il faut admettre le domaine de l'hypothèse »[4]. Là, les hypothèses de la connaissance d'intelligence se transforment en « imaginaire-transcendant » par des compléments qui, « provisoirement ou définitivement, échappent à tout contrôle de l'expérience[5]. »

148. — **Métaphysique. — Cosmologie.** — Les idées cosmologiques se divisent en idée du réel-transcendant qui se rapporte au côté quantitatif du monde, à la forme espace et temps; et en idée de l'imaginaire-transcendant qui a pour objet la

1. *System der Philosophie*, 196.
2. *Ibid.*, 207, 371, 391, 439, 444, 644.
3. *Ibid.*, 439 ; voir aussi, 442.
4. *Ibid.*, 200, 104.
5. *Ibid.*, 361.

détermination qualitative de la matière du concept du monde (être et devenir, matière et causalité) [1]. Dans l'espace et dans le temps il y a retour et progrès *in infinitum* [2]; dans la matière et dans la causalité, il y a retour et progrès *in indefinitum* [3]. La matière elle-même, comme la substance, a « uniquement la valeur d'un concept hypothétique invoqué pour concilier la contradiction à laquelle on se heurte quand on veut expliquer par les causes les propriétés et les relations des objets données par l'expérience externe » [4]. La causalité n'est pas inhérente aux substances ; mais les causes et les effets sont de simples événements [5]. Au lieu de la causalité substantielle, on a la causalité « actuelle » [6].

Psychologie. — Dans le domaine psychologique, le « retour » analytique de la connaissance de raison conduit à la volonté pure, dégagée de toute représentation, à la « pure aperception », comme point de départ idéal de tout fait intellectuel (psychique), comme « concept transcendant de l'âme » [7]; — le « progrès » vers la totalité a pour but idéal [8] la « volonté commune qui unit

1. *System der Philosophie*, 350 et suiv.
2. *Ibid*, 352.
3. *Ibid.*, 364 et suiv.
4. *Ibid.*, 300 et suiv., 358, 458, 463.
5. *Ibid*, 311.
6. *Ibid.*, 296 et suiv.
7. *Ibid.*, 388, 416.
8. *Ibid.*, 400.

l'humanité entière dans l'exécution consciente des buts déterminés de la volonté ». Tous les faits psychiques (vouloir, sentir, se représenter, penser, etc.) sont essentiellement identiques[1]. L'hypothèse spiritualiste de l'âme (l'âme, substance simple) doit être rejetée comme entièrement fausse et inutile[2]. Elle est remplacée par le concept empirique de l'âme, où l'âme est « l'unité immédiate des états particuliers de la conscience individuelle »[3] : c'est « un concept hypothétique complémentaire de l'expérience »[4].

Ontologie. — La synthèse la plus haute de la connaissance cosmologique et psychologique se fait par les idées ontologiques. L'examen ontologique supprime la distinction purement idéale et sans réalité qui nous fait trouver dans l'objet de la représentation le sujet et l'objet, l'esprit et la nature, l'expérience interne et l'expérience externe[5]. Et, de fait, puisque « la seule activité qui nous soit donnée immédiatement par l'expérience » est notre propre volonté, nous rapportons nécessairement tout ce que nous éprouvons à une volonté étrangère sous l'action de laquelle notre propre volonté devient une volonté représentative[6]. Nous devons donc « penser toute réalité

1. *System der Philosophie*, 42, 563, 579.
2. *Ibid.*, 304 et suiv., 374 et suiv.
3. *Ibid.*, 562.
4. *Ibid.*, 389, 390.
5. *Ibid.*, 349, 407 et suiv., 560.
6. *Ibid.*, 415.

comme une totalité indéfinie de volontés individuelles »[1].

Le mécanisme cosmique nous apparaît, par conséquent, comme « le voile extérieur sous lequel se cachent (tout en se tenant en partie au dessous du seuil de la conscience) un « agir », un « produire », un « sentir » et un « éprouver » spirituels, semblables à ce que nous éprouvons en nous-mêmes »[2]. Le « retour » ontologique à l'infiniment petit conduit à des unités purement idéales et simples de volonté. Notre propre volonté n'est qu'une volonté individuelle relative, mais, en réalité, nous devons la penser comme un organisme d'unités élémentaires de volonté[3]. Une autre « hypothèse » à laquelle nous arrivons ensuite, c'est que la « nature est le premier degré de l'esprit », qu'elle est « l'évolution de l'esprit »[4]. Le progrès ontologique vers la totalité conduit aux idées « d'esprit général »[5], « d'organisme général » au sens psychique et au sens physique[6], de « personnalité générale »[7].

La règle morale la plus élevée est l'idée de l'humanité, l'idéal de l'humanité[8], qui consiste à « établir une unité de volonté renfermant tout le

1. *System der Philosophie*, 416.
2. *Ibid.*, 432, 585.
3. *Ibid.*, 422.
4. *Ibid.*, 560 et suiv.
5. *Ibid.*, 591 et suiv.
6. *Ibid.*, 598 et suiv
7. *Ibid.*, 607 et suiv.
8. *Ibid.*, 401, 432 et suiv., 636.

travail de l'esprit humain, et excluant tout désaccord dans les buts »[1]. La « nécessité de donner un fondement à l'idéal moral de l'humanité supposé comme le dernier résultat de toute l'évolution humaine », conduit à l'idée de Dieu[2] (idée de l'infini absolu). Mais cette idée de la raison dernière du monde est, en tant que pur postulat (qui ne peut en aucune manière être déterminé par l'expérience), tout simplement indéterminable ; la cause du monde est simplement inconnue[3]. L'idée de Dieu n'est admissible que « lorsque nous pensons Dieu comme volonté du monde, et l'évolution du monde comme le développement de la volonté et de l'action divines [4] ».

Les religions positives qui prétendent déterminer l'absolu indéterminable, n'ont « aucune valeur philosophique »[5]. Par contre, la « religion de la raison » est légitime comme complétant la connaissance d'expérience par les idées de raison développées plus haut[6]. L'immortalité personnelle est naturellement, dans cette théorie, exclue aussi formellement qu'un Dieu personnel. Wundt ne reconnaît à l'idée d'immortalité généralement admise d'autre sens que celui-ci : « puisque l'esprit lui-même doit être pensé simplement comme un « devenir » et un « produire » perpé-

1. *System der Philosophie*, 636.
2. *Ibid.*, 403, 439.
3. *Ibid.*, 439.
4. *Ibid.*, 442.
5. *Ibid.*, 644 et suiv.
6. *Ibid.*, 6 et suiv., 644.

tuels, toute force spirituelle affirme sa valeur impérissable dans le processus du « devenir de l'esprit »[1].

Valeur objective des idées de raison. — A ce propos, Wundt ajoute : « Le progrès des idées de raison est partout uniquement propre à nous indiquer les termes extrêmes absolus des séries qui commencent dans l'expérience, mais non point à expliquer l'expérience dans les cas particuliers »[2]. L'examen philosophique montre la nécessité et l'universalité des idées de raison, qui ont leur fondement dans la nature générale de la raison ; mais « il doit renoncer à démontrer, en dehors de cette nécessité de l'idée, la nécessité d'une réalité qui corresponde à l'idée. La philosophie peut démontrer la nécessité de la « foi » (acceptation des *postulata*) ; mais quant à transformer la foi en « science », sa puissance ne va point jusque-là »[3]. Toutefois, dans certaines circonstances, « le complément idéal ajouté au réel pour un cas particulier peut se transformer lui-même en réel »[4].

Wundt appelle son système, un *Réalisme idéal*[5].

149. — Remarques critiques. — Le système philosophique de Wundt tombe, lui aussi, dans

1. *System der Philosophie*, 653.
2. *Ibid.*, 423.
3. *Ibid.*, 444.
4. *Ibid.*, 189, 431.
5. *Ibid.*, 215 ; *Grundzüge der physiologischen Psychologie* (1874), 860.

le subjectivisme et le phénoménalisme ; par conséquent, comme tous les systèmes exclusivement subjectifs, il se heurte à des sophismes, à des suppositions arbitraires, à des contradictions insolubles, à des absurdités évidentes. Tous ces défauts se révèlent déjà dans la manière même dont l'auteur conçoit la théorie de la connaissance, son point de départ, sa nature et son principe. D'après lui, le seul objet qui nous soit donné à l'origine par l'expérience, c'est la représentation. L'essence même du processus de la connaissance consiste à faire disparaître les prétendues contradictions de l'expérience relativement à la connaissance d'intelligence, et à compléter celle-ci d'une manière purement idéale conformément aux nécessités subjectives de la raison. On ne peut donc attribuer une réalité objective qu'à la perception que le sujet connaissant a de lui-même et à la forme espace et temps de la sensation[1]. Le principe et le siège de la connaissance ne sont point dans une âme « substantielle » et dans ses facultés : ils sont dans un « état psychique universel »[2],

1. Que le subjectivisme soit une conséquence de ces théories, on le voit par cette parole de Wundt : « Au 17e siècle, c'est Dieu qui règle les lois de la nature ; au 18e siècle, c'est la nature elle-même ; au 19e, ce sont les naturalistes » (*Philosophische Studien* (1886), III, 496.

2. *Vorlesungen über Menschen-und Thierseele* (2e édit., 1892), 446, 250. — « L'âme », dit Wundt, parfaitement d'accord en cela avec toute l'école empirique de France et d'Angleterre. « l'âme n'est pas autre chose que la somme de notre expérience interne, de nos représen-

conçu non pas comme une chose « permanente », mais comme un simple fait. On reconnaît encore combien ces affirmations fondamentales de la théorie de la connaissance sont arbitraires au cours de l'exposition que Wundt fait de sa doctrine. Il y a des contradictions manifestes et des absurdités évidentes. L'auteur n'accorde une réalité objective qu'à la perception que le sujet connaissant a de lui-même et à la forme espace et temps de la sensation ; et voici que, d'une part, dans son *Système de philosophie* même, il avance des propositions qui vont bien au-delà de ces principes et dont il admet évidemment la valeur objective, et, d'autre part, il nie de fait l'existence du sujet connaissant. Il la nie de fait, disons-nous, puisqu'il ramène adéquatement l'être psychique tout entier à un simple « devenir » psychique[1]. Or un simple « devenir » psychique, étant conçu comme un perpétuel changement, ne peut point être lui-même le sujet ou le siège d'un autre « devenir » psychique : il cesse d'exister, dès qu'un nouveau « devenir » se réalise.

Le parallélisme psycho-physique, d'après lequel les phénomènes psychiques et les phénomènes physiques représentent deux séries de

tations, de nos sensations, de nos volontés, en tant que, dans la conscience, elles se combinent en unité et que, par une série d'évolutions, elles s'élèvent enfin jusqu'à la pensée prenant conscience d'elle-même et jusqu'à une volonté libre et morale ». (*Ibid.*, 492).

1. *Vorlesungen uber Menschen-und Thierseele*, 494.

causes[1] absolument distinctes, se compénétrant l'une l'autre, est un retour à la théorie de l'harmonie préétablie, théorie également condamnée au point de vue philosophique et au point de vue de l'histoire naturelle.

La confusion inhérente à la philosophie subjective de Wundt se retrouve naturellement jusque dans la forme extérieure de cette philosophie, dans l'obscurité des conceptions, dans le vague fantastique des théories, dans le sophisme de la démonstration.

Après ce que nous avons dit, il ne vaut guère la peine d'examiner plus en détail les idées métaphysiques de l'auteur. Rappelons seulement ce qui a été dit par Hartmann de la philosophie du Wundt. Si Wundt s'arrête à son *Système de philosophie*, il s'arrête à des « moitiés d'idées contradictoires qu'il n'a pas même achevé de penser »[2]. On ne peut fonder qu'une philosophie « contradictoire », si on ne se résout pas tout d'abord à admettre pleinement et loyalement la première donnée de toute étude philosophique et même de la saine raison : à savoir que l'homme peut atteindre la vérité objective. Or, c'est rejeter cette donnée que de refuser une valeur objective aux conclusions normales, logiques et légitimes de la pensée humaine.

1. *Vorlesungen über Menschen-und Thierseele*, 481.
2. *Preussische Iahrbücher*, août 1890, p. 152.

4. ITALIE.

150. **Remarques préliminaires.** — En Italie, la propagande en faveur du positivisme est actuellement très active, comme en témoignent les nombreuses Revues et publications positivistes qui ont paru depuis une vingtaine d'années. Les organes de cette propagande sont pour la philosophie, la *Rivista della filosofia scientifica* (Milan) et *La Rassegna critica di opere filosofiche, scientifiche e literarie* (Naples) ; — pour la pédagogie, la *Rivista pedagogica italiana* (Turin-Rome) ; — pour la psychologie, la médecine légale et le droit criminel, la *Rivista sperimentale di Freniatria e Medicina legale*, et l'*Archivio di Psichiatria, Scienze penali ed Antropologia criminale.*

En Italie, la propagande positiviste est entièrement au service de la politique anti-religieuse : elle a pour elle l'appui de la loge révolutionnaire qui, depuis 1870, exerce une influence prépondérante sur la vie politique de la péninsule. [1]. Là, plus que partout ailleurs, le positivisme tend à devenir une philosophie nationale. Il présente assez peu d'originalité : il fait, par contre, de nombreux emprunts aux

1. Voir à ce sujet les diverses années de la *Rivista della Massoneria italiana* (Rome): Rosen en a publié des échantillons dans son livre: *L'ennemie sociale* (1891). Voir aussi notre article *Geheine Gesellschaften*, dans le *Staat-lexicon* (Herder, Fribourg).

positivistes des autres nations dont nous avons déjà parlé, et surtout aux Anglais et aux Allemands.

Les principaux représentants de la philosophie positiviste en Italie sont Pietro Siciliani, Roberto Ardigò, Andrea Angiulli et S. F. de Dominicis.

A côté d'eux, combat une armée entière d'écrivains du deuxième ou du troisième ordre, parmi lesquels nous nous contenterons de nommer : G. Sergi, G. Cesca, T. Vignoli, A. Mosso, E. Tanzi, G. Trezza, G. Boccardo, N. Marselli, E. Morselli, R. Schiatarella etc. ; G. Buccola (psycho-physicien) ; Mantegazza, Al. Herzen (physiologues). Nous aurons à parler plus tard des représentants de l'école positiviste dans les questions de droit.

Nous ne disons rien des positivistes plus anciens : ils se sont bornés à copier le positivisme des écoles étrangères, de l'école française surtout. Une seule remarque. Ausonio Franchi lui-même, franc-maçon, l'un des coryphées de la philosophie anti-religieuse en Italie, et assurément celui qui a montré le plus de talent, s'était, dans sa jeunesse, pris d'enthousiasme pour le positivisme français[1]. Il a abjuré ses erreurs et s'est pleinement réconcilié avec l'Église.

1. Ansonio Franchi, *L'ultima critica*, p. 12. — Dans ce même ouvrage (p. 531 et suiv.), il en vient à cette conclusion que « saint Thomas doit être préféré à toute la philosophie moderne » (*à tutta la filosofia moderna è da preferire S. Tommaso*). Naturellement, sa conversion n'a pas été du goût de la loge et des savants anti-religieux

A. Pietro Siciliani.

P. Siciliani a exposé ses théories philosophiques surtout dans son livre intitulé *Sul rinovamento della filosofia in Italia* (Florence, 1871), publié peu de temps après l'occupation de Rome et ostensiblement destiné à fonder une philosophie adaptée aux nouveaux besoins politiques et nationaux de l'Italie « une ». La préface commence par ces mots : « Dans la salutaire rénovation politique de l'Italie, à laquelle nous assistons en tremblant, un livre capable d'aider à la rénovation philosophique ne peut que paraître opportun et répondre aux désirs de tous. Quand tous, aujourd'hui, nous répétons le mot d'Azeglio, *Fatta ormai l'Italia, bisogna far gl'Italiani*, nous devons, me semble-t-il, travailler avant tout à nous renouveler au plus intime de notre conscience, dans la racine même et dans la source de tout progrès de l'homme et du citoyen. C'est l'œuvre de la pensée philosophique. Grâce à un heureux enchaînement de circonstances et à notre bon droit national, il n'a pas été difficile d'aller à Rome, et il ne sera pas difficile d'y rester. Mais nous n'y serons, nous n'y resterons que matériellement, si Rome, la

en Italie. S. F. de Dominicis a publié contre lui, dans la *Rivista della Massoneria italiana* (1890, p. 129 et suiv., 164 et suiv., 195 et suiv., 232 et suiv., 283 et suiv.) de violents articles sous ce titre : *La seconda apostasia di Ausonio Franchi.*

vieille Rome, celle qui représente la pensée catholique, ne se transforme et ne disparaît. La sagesse politique, civique et administrative saura, sans aucun doute, nous conduire à ce but. Mais il est bon de ne jamais oublier que le moyen le plus efficace et le plus sûr d'y arriver, c'est la rénovation de la pensée philosophique »[1].

Dans la suite, Siciliani adopta de plus en plus le « positivisme pur », c'est-à-dire le nihilisme philosophique caché sous cette étiquette. Le lecteur reconnaîtra par lui-même, sans qu'il soit nécessaire d'attirer son attention sur chaque point en particulier, tout ce qu'il y a de confusion, d'erreur, d'arbitraire métaphysique dans sa « philosophie positive ».

151. — **Point de vue général auquel se place Siciliani.** — Siciliani veut éviter l'exclusivisme du positivisme anglais aussi bien que celui du positivisme français. Le premier n'est qu'un « formalisme logique » ; le second n'est qu'un empirisme historique[2]. Galilée a donné la vraie forme du positivisme dans les sciences naturelles ; et Vico l'a introduite dans les sciences morales[3]. Vico est le véritable rénovateur de la

1. Ajoutons que Siciliani — il est mort il y a quelques années — eut toute la faveur du gouvernement italien qui, plusieurs fois, le chargea de faire des conférences aux instituteurs et aux institutrices, en différentes parties du royaume. Dans ces conférences il a toujours défendu la cause du positivisme.

2. *Sul rinovamento..*, 10 et suiv.,

3. *Ibid.*, 10, 24.

pensée philosophique[1]. C'est donc à son livre *Scienza nuova* que doit se rattacher la tradition philosophique[2].

La philosophie doit s'unir étroitement aux sciences, sans pourtant se confondre avec elles. Elle ne peut se passer d'une métaphysique fondée sur la méthode expérimentale ; mais il faut absolument rejeter la métaphysique théologique[3]. En dehors des procédés par déduction et par induction, il y a le procédé par éduction (!), dans lequel les deux autres se combinent et qui seul donne le syllogisme parfait[4]. La philosophie positive est positive, non point parce qu'elle exclut la métaphysique, mais parce qu'elle rejette d'une part la métaphysique dogmatique, absolue et *a priori* et, d'autre part, le positivisme même qui, au fond, n'est que le nihilisme (*nullismo*) métaphysique[5].

152. — **Principales théories de Siciliani.** — Le vrai critère et le principe universel de toute science et de toute philosophie sont dans la formule de Vico : *Conversione del vero col fatto*[6].

1. *Sul rinovamento...*, 189.
2. *Ibid.*, 209.
3. *Ibid.*, 213, 219, 220, 232, 423, etc.
4. *Ibid.*, 230, 246, 424.
5. *Ibid.*, 255.
6. *Ibid.*, 11, 239, 277, 424 (note), 532. — « Conoscere pel Vico non è vedere, non è patire, non è simplicemente apprendere. È vedere, patire, apprendere appunto perchè il pensiero è essenzialmente un conoscere. In una parola, se *il vero non si conosce facendolo. non si conosce null' affatto*, non s'intende... Il vero è l'idea, ma l'idea

Dans cette « conversion » est le germe du véritable positivisme[1]. Pour que la vraie science soit possible, il faut que les termes de cette conversion soient « distincts en tant qu'ils sont identiques, et identiques en tant qu'ils sont distincts » (!). Il faut admettre qu'il se fait une vraie transformation dans la connaissance[2]. Le principe de Vico indique le droit chemin (*indirizzo medio*, *via regia*) entre les extrêmes en philosophie (l'hégélianisme et le positivisme ordinaire)[3]. La philosophie fondée sur ce principe réconcilie et justifie tous les systèmes, en reconnaissant pour vrai ce qu'ils affirment, et en rejetant seulement ce qu'ils nient (!!)[4].

En vertu de ce principe la métaphysique positive établit trois ordres de réalités : 1. le monde de l'esprit et de Dieu (processus idéal); 2. le monde de la nature (processus naturel); 3. le monde des nations (processus historique). Conformément à ces données la philosophie se divise en trois parties : la première (métaphysique et logique) a pour objet l'infini actuel ; la seconde (philosophie de la nature) a pour objet le fini

innanzi che sia tale : è l'idea germe, l'idea potenza, lo stesso spirito in potenza, il pensiero non per anche attuatosi come tale : in una parola è il senso che si leva à dignità d'intelletto. Raccolta l'idea, fatta l'idea, cioè dispiegatasi la mente, eccoti il vero-fatto ». *Ibid.*, 242.

1. *Sul rinovamento...*, 251.
2. *Ibid.*, 251 et suiv., 426.
3. *Ibid.*, 26, 29, 31, 282, 359 et suiv.
4. *Ibid.*, 255.

actuel ; la troisième a pour objet la philosophie de l'esprit dans ses trois formes ou processus (historique, sociologique et psychologique)[1].

153. — **Théories de Siciliani sur quelques points particuliers.** — « Comme l'esprit se forme dans l'histoire et qu'il fait l'histoire », il faut commencer par le processus historique ; et « comme, dans ce processus, c'est le processus psychologique qui sert de fondement, il faut s'occuper tout d'abord de la « genèse » psychologique »[2]. En psychologie, la vraie méthode est la méthode génétique[3]. « L'esprit est essentiellement processus, génération, et non pas transformation ». Le processus psychologique se révèle immédiatement avec toutes ses facultés[4]. Une faculté en tant que fonction psychologique se forme elle-même en formant son objet propre[5].

Sentir et pouvoir (senso e potere) sont les facultés empiriques fondamentales. Le « sentir » devient imagination et raison. Le « pouvoir » naturel se développe, en commençant par l'instinct physiologique, pour devenir d'abord l'instinct psychologique ; puis, par degrés successifs, il se transforme en désir et en passion, en libre arbitre (*arbitrio*), en volonté et en liberté[6]. La raison

1. *Sul rinovamento...*, 257 et suiv.
2. *Ibid.*, 277, suiv.
3. *Ibid.*, 313.
4. *Ibid.*, 318.
5. *Ibid.*, 319 et suiv.
6. *Ibid.*, 320.

(processus théorique) engendre le « vrai » ; l'autorité de la volonté humaine (processus opératif) engendre le « certain »[1]. Le critère de Vico, *Conversione del vero col fatto*, s'applique également à la sphère pratique. Cette conversion consiste alors à convertir la loi avec la volonté[2]. La raison est à « l'autorité » comme la forme est à la matière[3], etc. C'est « l'organisme psychologique. » L'esprit, dans son acte fondamental, est en même temps sujet, objet et relation — pensant, pensé et pensée[4]. C'est la trinité psychologique. En tant que pensée, l'esprit se crée lui-même : il naît de la nature. Entre l'intelligence et le sens il faut maintenir une distance réelle[5].

L'absolu comme point de départ de la métaphysique positive. — Comme le monde de la nature et de l'esprit, l'absolu n'est, lui aussi, qu'une « conversion », un processus[6]. Le *primum metaphysicum* (l'absolu) est une seule et même chose avec le *primum logicum* (*ente ideale*) et le *primum psychologicum* (Νοῦς *potenziale, in quanto è « luce metafisica »*)[7]. Il n'est ni l'absolu réel ni l'absolu idéal, ni l'absolu objectif, ni l'absolu subjectif : il n'est qu'un infini potentiel, et, comme tel, sans « conversion »

1. *Sul rinovamento...*, 325 et suiv.
2. *Ibid.*, 334.
3. *Ibid.*, 335.
4. *Ibid.*, 353.
5. *Ibid.*, 357.
6. *Ibid.*, 365.
7. *Ibid.*, 376.

parfaite. C'est donc essentiellement une tendance, un besoin (*conato*). C'est la trinité psychologique considérée dans son universalité[1].

La raison, en tant qu'elle produit les idées, est *causa sui* (*suitas*)[2]. « Les idées elles-mêmes, comme formes métaphysiques, se rapportent à l'absolu ». De son côté, cet absolu est *causa sui* (*aseitas*) : d'autre part, cependant, en tant qu'il est intelligence (*mente*), il est cause du monde. L'effet de cette cause est l'esprit (*spirito*), non pas en tant que raison développée ou Νοῦς, mais en tant que « puissance, matière, nature, tendance et besoin »[3]. Il est donc vrai « que l'homme crée Dieu de lui-même et avec sa propre intelligence. Il le crée d'abord par le sens, ensuite par l'imagination et enfin par la raison »[4].

Par conséquent la métaphysique positive doit partir de la notion de la « trinité psychologique » qui, « étant à la fois sujet, objet et relation, renferme en elle la loi de l'identité et de la distinction avec elle-même et avec la nature, ainsi qu'une synthèse primordiale qui est tout ensemble unité et dualité »[5]. Le vrai est donc l'être. En tant que « conversion », il est aussi « parole, fait, engendré »[6]. « Par conséquent il est le pensant qui, se transformant en pensé,

1. *Sul rinovamento...*, 378, 379.
2. *Ibid.*, 426.
3. *Ibid.*, 427.
4. *Ibid.*, 428.
5. *Ibid.*, 436.
6. *Ibid.*, 438.

devient pensée et, conséquemment, trinité »[1]. Telle est la vraie doctrine de l'absolu, telle est « l'explication rationnelle et positive du ternaire chrétien » (*Ternario cristiano*; c'est-à-dire Trinité)[2]. Par cette explication on évite l'idéalisme absolu, parce que le monde devient ainsi *Conversione del fatto nel vero* (formule cosmologique), puisque l'absolu est *Conversione del vero col generato e col fatto* (formule métaphysique)[3].

Le processus cosmique a trois degrés: le processus physique (force), le processus organique (vie), le processus historico-psychologique ou humain (pensée). Ces divers processus se compénètrent idéalement, mais ils sont réellement distincts; le passage de l'un à l'autre se fait dans *l'eductio entis ad actum*, par la création[4]. « Les formules de Vico (les deux formules de conversion rappelées il n'y a qu'un instant) sont les lois universelles ou plutôt les deux conditions de l'activité créatrice de la nature »[5]. Dans le processus cosmique universel[6], la première chose est la tendance ou effort (*conato*)[7] qui constitue le moteur véritable et toujours agissant de l'univers[8].

1. *Sul rinovamento...*, 440.
2. *Ibid.*, 445.
3. *Ibid.*, 443.
4. *Ibid.*, 466, suiv.
5. *Ibid.*, 467.
6. *Ibid.*, 469.
7. *Ibid.*, 473 : voir aussi 491.
8. *Ibid.*, 477.

L'hétérogénèse (par « conversion ») est pour le philosophe une vérité certaine, bien qu'elle ne soit pas démontrable par l'observation [1]. La création n'est que la mise en liberté de l'effort comprimé [2]. L'espace vide est une contradiction. L'univers en tant qu'effort est infini. La transmission du mouvement est une absurdité [3]. Le métaphysique étendu (atome) est la force et la matière *in actu* [4] : c'est la réalité première d'où procède la nature [5] etc.

Par rapport à Dieu le monde a le caractère de « fait » (*fatto*), en tant que l'absolu, c'est-à-dire le vrai, « se convertit, au dedans avec l'engendré, et au dehors avec le fait » (*fatto*) [6]. « Comme fait, le monde est en Dieu; comme fait qui se vérifie et qui se convertit avec lui-même, il est hors de Dieu ; enfin comme fait qui se convertit avec le vrai dans le domaine de l'histoire et de la psychologie, il contient Dieu en lui ; Dieu est en lui, en tant que le monde est pensée, science, raison développée » [7].

Siciliani fait ses réserves sur le darwinisme [8]. La philosophie positive veut que l'on soit polygéniste dans la question d'origine, et monogéniste

1. *Sul rinovamento...*, 483.
2. *Ibid.*, 489.
3. *Ibid.*, 479.
4. *Ibid.*, 476.
5. *Ibid.*, 477.
6. *Ibid.*, 453.
7. *Ibid.*, 454.
8. *Ibid.*, 493 et suiv.

dans la question téléologique[1]. — De même que dans l'ordre psychologique les principes fondamentaux sont l'autorité et la raison, ainsi dans l'ordre sociologique et historique la liberté et la pudeur (!) sont les grands principes, « les principes de l'humanité » [2]. La sociologie elle-même vient confirmer la formule cosmologique de la « conversion », établie par Vico [3].

A la fin de son livre, Siciliani divise la philosophie italienne en trois périodes : 1. la période scolastico-théologique ; 2. la période scolastico-philosophique ; 3. la période philosophico-positive et critique [4]. Cette dernière, représentée par lui, a pour caractère de ramener l'autorité à la raison. C'est la pensée philosophique de l'Italie : elle a triomphé par la prise de Rome ; elle marque le commencement de « l'âge humain » [5].

B. Roberto Ardigò.

R. Ardigò, prêtre transfuge de la foi catholique, peut être regardé comme le représentant le plus influent du positivisme en Italie. Il collabore à la *Rivista della filosofia scientifica*, qui s'inspire surtout de ses idées. Le gouvernement lui a confié la chaire de philosophie à Pavie. Ardigò repré-

1. *Sul rinovamento...*, 503.
2. *Ibid.*, 506.
3. *Ibid.*, 512.
4. *Ibid.*, 521 et suiv.
5. *Ibid.*, 533.

sente une sorte de positivisme psychologique que nous pourrons résumer d'autant plus brièvement qu'on y rencontre peu d'idées originales.

154. — **Théorie de la connaissance.** — Il n'y a de réel et de vrai que la perception sensible[1]. Les représentations seules, et non point les objets auxquels elles se rapportent, constituent la donnée première[2]. Tous les actes psychiques, actes de volonté et de connaissance, sont des sensations ou des souvenirs de sensations[3]. A leur tour, les sensations elles-mêmes sont composées de sensations simples (élémentaires) primitives[4]. Les idées sont des associations de sensations[5]. — L'impulsion réside dans les sensations[6]. Les idées n'étant que des sensations affaiblies, l'impulsion y est moindre que dans les sensations[7].

Ame et matière, nature et esprit. — L'âme n'est qu'une abstraction des phénomènes moraux formée par une longue expérience (expérience faite par qui?), comme la matière est une abstraction des phénomènes physiques[8]. La conscience

1. Roberto Ardigò, *La psicologia come scienza positiva* (Mantoue, 1870), 374 et suiv., 402.
2. *Ibid.*, 347, 400.
3. *Ibid.*, 265,
4. *Ibid.*, 406, 415.
5. *Ibid.*, 322.
6. *Ibid.*, 323; *La morale dei Positivisti* (Padoue, 1885), 19.
7. *La morale dei Positivisti*, 46, et suiv.
8. *La psicologia come scienza positiva*, 168, 254.

n'est point la cause productrice des phénomènes psychiques, mais un résultat de ces phénomènes[1]. Les prétendues puissances de l'âme ne sont que des combinaisons diverses des mêmes éléments de la sensation [2]. Les sensations élémentaires sont les facteurs de l'âme : elles constituent les images vivantes de la pensée [3].

L'esprit et la matière sont une seule et même nature ou « substance psycho-physique » [4]. La nature elle-même est une « force incommensurable, multiple, mise en œuvre par d'innombrables organes » [5]. En elle les phénomènes psychiques et les phénomènes physiques sont inséparablement unis [6]. L'intelligence est une simple fonction de l'organisme humain arrivé à sa perfection [7]. La distinction du « moi » et du « non moi » est une simple distinction de concepts [8]. Dans le grand processus de la nature, tout élément est à la fois substance et fonction. Comme substance, c'est le produit de l'élément précédent ; comme fonction, c'est le producteur de l'élément suivant [9]. On voit ainsi pourquoi il est absurde de distinguer entre la nature et l'intelli-

1. *La psicologia come scienza positiva*, 191.
2. *Ibid.*, 253.
3. *Ibid.*, 74.
4. *Ibid.*, 398, 415, 438.
5. *Ibid.*, 307.
6. *Ibid.*, 282.
7. *Ibid.*, 431.
8. *Ibid.*. 281.
9. *Ibid.*, 430.

gence. Il n'y a point là deux mondes opposés, mais deux éléments d'un seul et même monde qui se complètent naturellement [1].

155. — **Morale.** — Ardigó pense modestement que son « positivisme est la seule sauvegarde scientifique de la morale » [2]. D'après lui, la morale repose sur l'impulsion des idées ou « idéalités » spécifiquement humaines ou sociales, « anti-égoïstiques [3] » (*Idealità umane, sociali*) [4]. Par conséquent, si un acte correspondant à cette idéalité cause du plaisir à l'être social, cet acte est moralement bon ; s'il lui cause une douleur, il est moralement mauvais [5].

De même que l'homme tout entier, les « idéalités humaines » sont le produit du milieu social [6] : elles sont donc soumises avec lui à un continuel changement [7]. La morale ne dérive point *a priori* de certains principes fondamentaux, comme on le croyait autrefois ; il faut, par l'observation, la découvrir dans l'histoire naturelle de l'homme [8]. La raison de l'existence des idéalités humaines est la même que pour toute existence : elle est dans la nécessité [9]. Il n'y a pas de

1. *La psicologia come scienza positiva*, 431.
2. *La morale dei Positivisti*, 13, 118.
3. *Ibid.*, 8, 13, 327.
4. *Ibid.*, 148 et suiv.
5. *Ibid.*, 70.
6. *Ibid.*, 322, 58, 234.
7. *Ibid.*, 153.
8. *Ibid.*, 154.
9. *Ibid.*, 136.

liberté dans le sens élevé du mot (liberté d'indifférence) : les actions de l'homme sont soumises à la loi de causalité. La liberté positiviste n'est pas autre chose que l'autonomie de l'homme [1].

Cette morale positiviste, affirme Ardigó, est la conclusion la plus immédiate et la plus évidente de l'Évangile [2]. Elle est bien plus parfaite que la morale théologique [3]. Le positiviste trouve l'infini, l'absolu en lui-même ; il n'a donc pas besoin de le chercher au dehors [4], etc... etc...

C. Andrea Angiulli (1837-1890).

Andrea Angiulli, professeur de philosophie à l'Université de Naples, principal fondateur de la *Rassegna critica* et membre actif de la Loge[5], représente un positivisme évolutionniste qui diffère de l'évolutionnisme de Spencer comme de celui de Darwin. Ce qui le caractérise, c'est qu'il veut, par la théorie de l'évolution, supprimer l'opposition entre l'expérience et la réalité, entre le phénomène et l'être, entre le connaissable et l'inconnaissable.

On voit qu'il est plus au courant des principaux travaux scientifiques des positivistes étrangers, que les positivistes Italiens ne le sont en général. Il s'appuie de préférence sur Lewes, Romanes,

1. *La morale dei Positivisti*, 123 et suiv., 371.
2. *Ibid.*, 134.
3. *Ibid.*, 298, suiv.
4. *Ibid.*, 341.
5. *Rivista della massoneria italiana*, 1889, p. 313.

Cl. Bernard, Ribot et Riehl. Il se réclame aussi de plusieurs autres, tels que W. Wundt, Horwicz, Avenarius, Kirchmann, Paulsen, de Roberty, Dühring, etc... — Dans l'exposé que nous allons faire de ses théories, nous suivons surtout son dernier livre[1] qui est le résumé le plus complet de ses opinions.

156. — **Point de vue général auquel se place Angiulli.** — L'auteur soutient d'abord la nécessité d'une « philosophie scientifique et critique »[2], et il lui assigne pour objet les problèmes logique, cosmique et éthique[3], qu'elle doit résoudre « par les méthodes de la science positive »[4]. Les solutions auxquelles Comte et Spencer ont abouti ne sont pas soutenables, parce qu'en « admettant des entités inconnaissables, elles brisent la continuité de la trame cosmique, rendent impossible une métaphysique réellement scientifique et introduisent de fait une autre métaphysique en désaccord avec la raison et pleine de contradictions ». Une vraie philosophie, la science, la religion elle-même et la morale ne peuvent reposer que sur un fondement métaphysique, universel, « cosmique »[5].

157. — **Expérience et évolution.** — « L'expérience est une transformation des lois cosmiques.

1. *La filosofia e la scuola* (Naples, 1888).
2. *Ibid.*, 10.
3. *Ibid.*, 17 et suiv.
4. *Ibid.*, 12, 13, 239, 244.
5. *Ibid.* 81.

La métaphysique de la connaissance se relie à la métaphysique cosmique pour former une seule représentation moniste qui a pour principe la doctrine de l'évolution »[1]. Notre expérience résume le processus de l'évolution[2]. Voilà, d'après Angiulli, la véritable cause de l'accord qui existe nécessairement entre l'expérience et la réalité[3].

Le processus nerveux et le processus intellectuel ne sont que les deux faces d'un seul et même processus[4]. La loi de l'expérience au sens le plus large du mot (pour Angiulli l'expérience n'est pas seulement connaître, mais encore sentir et vouloir : en un mot, c'est tout ce que nous acquérons psychiquement[5]) n'est que le côté intellectuel de la loi de l'hérédité et de l'adaptation[6]. L'expérience ne suppose point l'esprit ; mais l'esprit avec toutes ses facultés psychiques est plutôt un produit de l'expérience[7]. Elle comprend dans son ensemble l'évolution des tissus, des organes et des fonctions. La sensibilité n'est qu'un mode de l'irritabilité physiologique[8]. La première condition de l'expérience est la réaction contre l'in-

1. *La filosofia e la scuola*, 123, 177, suiv.
2. *Ibid.*, 284.
3. *Ibid.*, 226, suiv.
4. *Ibid.*, 135, 149.
5. *Ibid.*, 160.
6. *Ibid.*, 138.
7. *Ibid.*, 139.
8. *Ibid.*, 140.

fluence du milieu[1]; la seconde est l'enregistrement de la réaction sensitive et motrice dans la structure organique[2]. Ces facteurs, unis à l'hérédité, président à la formation du système nerveux et du système musculaire[3].

Une complication plus élevée de la structure a pour conséquence une complication plus élevée des fonctions[4]. Les facultés sont formées par l'agrégation des restes de l'expérience[5]. Le principe psychologique de l'association se rattache à la combinaison progressive de la structure des nerfs[6]. D'après Guyau, le cerveau doit être regardé comme une sorte de phonographe infiniment parfait[7]. La dernière explication de toutes les formes et de toutes les propriétés des êtres vivants est dans les transformations chimiques[8]. La monère de Haeckel, le bathybius de Huxley et le protobathybius de Bessel prouvent qu'une substance chimique (sans organisation) peut posséder toutes les apparences de la vie (!!)[9]. Les phénomènes vitaux ne sont que des spécialisa-

1. *La filosofia e la scuola*, 141.
2. *Ibid.*, 142.
3. *Ibid.*, 143. - Pour expliquer la vie Angiulli admet avec Cl. Bernard, en dehors du milieu cosmique, un milieu immanent psychique. *Ibid.*, 151, suiv.
4. *Ibid.*, 160.
5. *Ibid.*, 132, 139, 168, 220.
6. *Ibid.*, 163.
7. *Ibid.*, 293.
8. *Ibid.*, 297.
9. *Ibid.*, 293.

tions plus compliquées des phénomènes psychiques[1].

L'expérience interne et l'expérience externe ne sont que les deux faces d'une seule et même expérience, « qui provient du processus indivisible de l'action et de la réaction entre l'organisme et le milieu environnant »[2]. Les sens sont des transformations du sens général du toucher répandu sur toute la superficie animale, transformations produites par l'action d'un stimulus externe[3]. Il n'y a donc plus de dualisme entre le phénomène et l'objet en lui-même[4]. La sensation n'est pas le symbole de l'objet perçu ; elle est l'objet lui-même dans son rapport avec l'organisme[5].

Le « noumène » est un mythe de l'abstraction, un dernier fétiche métaphysique, un mystère oisif[6]. Le phénomène est plus réel que l'objet lui-même : il est l'être du réel. Toutes nos représentations ont leur origine première dans les données de la perception sensible[7]. La distinction établie entre une cause première et une cause seconde, entre l'être et le phénomène, entre le sensible et le supra-sensible, est un pro-

1. *La filosofia et la scuola*, 276, 281.
2. *Ibid.*, 212.
3. *Ibid.*, 219.
4. *Ibid.*, 211.
5. *Ibid.*, 226.
6. *Ibid.*, 227.
7. *Ibid.*, 228.

duit de l'imagination : elle est en contradiction avec le principe de causalité, identique lui-même à la transformation et à la continuité de la force [1].

« Par rapport à nous, le réel est ce qui nous apparaît, parce qu'il est, au fond, ce qui se révèle lui-même » [2]. Le principe de relativité nous contraint de rejeter comme un *caput mortuum* de l'imagination la chose en soi en dehors de ses relations ; il nous contraint d'embrasser dans la connaissance du phénomène la connaissance de ce qui constitue la nature propre et spécifique de l'objet, la connaissance de l'être [3].

L'*a-priorisme* de Kant est légitime en ce sens que toute donnée psychique *a-priori* est une expérience générique transmise par hérédité [4]. L'expérience individuelle est la continuation de l'expérience générique [5].

La question d'origine et de fin n'est d'aucun emploi pratique dans l'évolution cosmique. Substance et évolution cosmique constituent une unité indivisible. Évolution et dissolution forment un tout unique dans la perpétuelle révolution du réel [6]. Par rapport à l'évolution elle-même, Angiulli fait remarquer avec Lewes, que la sélection n'est pas la « cause », comme

1. *La filosofia e la scuola*, 233.
2. *Ibid.*, 234.
3. *Ibid.*, 235.
4. *Ibid.*, 119, 189, 198.
5. *Ibid.*, 156.
6. *Ibid.*, 265.

Darwin le prétend, mais « l'expression » de la variation[1].

158. — **Sociologie, morale et religion.** — Pour Angiulli, la société humaine est issue de la société animale[2].

La vraie morale doit, comme la connaissance, être fondée sur l'expérience ; il faut la concevoir comme progressant continuellement[3]. Dans l'éthique, qui est le couronnement de l'encyclopédie scientifique, tous les rapports de l'existence historique, sociale, biologique et cosmologique, concourent et se rencontrent[4].

La religion elle-même doit, en s'appuyant sur la théorie de la connaissance, être toujours en progrès. Pour être complète, elle doit embrasser le côté cosmologique, le côté moral et le côté esthétique de l'homme et contribuer au développement de tous ses genres d'activité[5]. La loi de l'éthique et de la religion est le « méliorisme », c'est-à-dire le perfectionnement progressif de la vie sous tous les rapports[6]. L'hypothèse d'une âme immortelle ou d'une existence supra-cosmique est préjudiciable à la pureté de la morale[7]. La religion humaine tout entière a

1. *La filosofia e la scuola*, 304.
2. *Ibid.*, 325, 340.
3. *Ibid.*, 362.
4. *Ibid.*, 351.
5. *Ibid.*, 366.
6. *Ibid.*, 367, 372.
7. *Ibid.*, 372.

son développement dans l'éducation morale [1].

L'éducation scientifique est le principal instrument du progrès [2]. La lutte civilisatrice est, au fond, une lutte philosophique [3]. Il faut mettre un soin particulier à gagner les femmes à la cause de la philosophie nouvelle [4]. C'est à ce but qu'il faut diriger l'enseignement. Le catéchisme doit être banni des écoles élémentaires [5] etc... Comme le dit Dühring, la philosophie est science et sentiment : elle doit rendre l'homme meilleur et fonder ainsi la religion de l'avenir [6].

D. S. F. DE DOMINICIS.

De Dominicis professe un monisme positiviste-évolutionniste ; mais, dans l'exposition de ses théories, il est en désaccord avec Spencer comme avec Wundt, Ardigo et Angiulli. — Voici les traits les plus saillants de sa doctrine.

159. — **Traits les plus saillants de sa doctrine.** — La philosophie scientifique positive a comme caractères essentiels, qu'elle est relative, objective, atéléologique et vérifiable [7]. La métaphysique partait des concepts ; le positivisme part des

1. *La filosofia e la scuola*, 381.
2. *Ibid.*, 382.
3. *Ibid.*, 388.
4. *Ibid.*, 390.
5. *Ibid.*, 391 et suiv.
6. *Ibid.*, 408.
7. *La dottrina dell'evoluzione*, I (1878), 102.

faits [1]. Pour le positiviste, comme pour tout le monde, le point de départ est la « pensée naturelle ». En y étudiant la réalité il arrive pas à pas à distinguer ce qui est réel, de ce qui est représentatif de la vérité, « ce qui est synthèse des rapports des concepts et n'a en conséquence qu'une valeur mentale, de ce qui est concept et concept réel » [2]. Il n'y a de réel et de vrai que le phénomène [3]. Mais dans les phénomènes, dans la conscience scientifique est renfermé le vrai réel, quoiqu'on n'y voie pas toute la réalité. Pour l'évolutionnisme la pensée atteint les éléments de l'être, mais elle ne les atteint qu'avec une limite. C'est dans ce sens que se fondent l'absolutisme et le relativisme dans le positivisme [4]. Le subjectivisme était la source de toutes les erreurs de la théologie et de la métaphysique [5]. L'observation scientifique n'est pas seulement subjective : elle est subjective et objective [6].

L'idée-mère de la philosophie positive est l'idée de l'*évolution* [7]. Mais l'évolution ne peut pas être interprétée dans le sens de Spencer. Son inconnaissable est une conception non seulement métaphysique, mais illogique [8]. Sa loi de l'évolu-

1. *La dottrina dell'evoluzione*. II (1881), 127.
2. *Ibid.*, II, 123.
3. *Ibid.*, II, 262.
4. *Ibid.*, II, 260, 251.
5. *Ibid.*, II, 122 ; I, 103 et suiv.
6. *Ibid.*. I, 102.
7. *Ibid.*, II, 232.
8. *Ibid.*, II, 101 et suiv.

tion est une généralisation injustifiable d'un fait qui n'a lieu qu'en biologie [1]. En général, vouloir formuler une loi d'évolution comme loi absolument ultime, « c'est contredire la nature même de la pensée scientifique : c'est nier le positivisme » [2]. « Le but de la philosophie n'est pas de trouver une loi absolue, mais d'établir la loi ultime avec les derniers éléments de la recherche relative » [3].

Le vrai principe de l'évolution est « la conservation et la transformation de l'énergie », ou la persistance de la force et ses transformations. Supposer l'apparition de forces nouvelles hétérogènes, c'est rompre l'unité réelle et la continuité de la causalité efficiente, qui constituent le fond même de l'idée d'évolution ; c'est donner libre jeu à la spéculation arbitraire subjective [4]. Ce principe se puise au sein même des choses, telles qu'elles se présentent à l'expérience [5]. Penser l'être en dehors de ce principe, ce serait se créer des fantômes [6].

Il est vrai que nous ne connaissons ni toute l'énergie ni toutes ses formes ; mais ce n'est point une raison pour imaginer une réalité différente de celle que nous connaissons. La limite de la

1. *La dottrina dell'evoluzione*, II, 144 et suiv.
2. *Ibid.*, II, 269 et suiv
3. *Ibid.*, II, 148.
4. *Ibid.*, II, 102 et suiv.
5. *Ibid.*, II, 110.
6. *Ibid.*, II, 114.

connaissance est en nous, et non dans la réalité [1] : elle n'est que la « limite de la mécanique mentale, laquelle est relative, comme toute autre forme d'existence » [2]. Les idées ultimes de l'esprit humain (fini, infini, éternel, immense, etc.) ne contiennent pas une réalité objective : elles ne sont que des manières de considérer la réalité, des symboles des relations que nous introduisons dans les diverses formes de l'être [3].

La « substance psycho-physique, bilatérale », est une conception spinoziste qui doit être reléguée « dans le musée où les positivistes ont envoyé déjà tant d'autres conceptions » semblables. Le psychisme, comme le chimisme, le physiologisme etc., n'est qu'une forme de la force mécanique, engendrée par de nouvelles conditions d'existence [4]. L'âme n'est qu'une forme de mouvement moléculaire, qui est en même temps sensibilité et mouvement, nutrition et reproduction [5]. Il est évident qu'elle est un produit [6]. L'expérience même et les lois nécessaires de la pensée sont un résultat de l'évolution humaine et préhumaine [7]. Supposer des causes « surnaturelles » pour expliquer l'univers, ce serait contraindre la

1. *La dottrina dell' evoluzione*, II, 115.
2. *Ibid.*, II, 261 et suiv.
3. *Ibid.*, II, 125, 250.
4. *Ibid.*, II, 261 et suiv., 215 et suiv., 133, 143.
5. *Ibid.*, II, 207.
6. *Ibid.*, II, 212 et suiv., 258.
7. *Ibid.*, II, 106 et suiv.

logique à se « suicider »[1], parce qu'une telle supposition n'a aucune base dans l'expérience[2].

La philosophie de l'évolutionnisme est le remède contre le pessimisme, car elle enseigne le « méliorisme »[3]. Elle seule, en développant les idées positives et en engendrant « l'idéalité morale humaine », peut indiquer le chemin à suivre pour sortir de l'anarchisme intellectuel qui, de nos jours, met en danger l'existence de la société[4].

160. — **Remarques critiques.** — Les théories philosophiques des positivistes italiens (B-D) supposent en général comme un fait pleinement scientifique que la vie sort de ce qui n'a pas la vie, que la conscience vient d'éléments sans conscience, que la vie intellectuelle naît de la vie animale. Or, comme nous l'avons remarqué déjà plusieurs fois, cette hypothèse n'est pas justifiée. Les théories spiritualistes, au contraire, ont un fondement inébranlable dans l'expérience. Quant à ce dernier point, nous renvoyons le lecteur à la *Conclusion* de ce volume.

5. LE POSITIVISME INDÉPENDANT DANS LES AUTRES PAYS

A. Russie

Le *Cours de philosophie* d'Aug. Comte ayant merveilleusement triomphé des difficultés de la

1. *La dottrina dell'evoluzione*, I, 197.
2. *Ibid.*, II, 179.
3. *Ibid.*, II, 277.
4. *Ibid.*, II, 257 et suiv.

censure russe, la doctrine du Maître pénétra dans l'empire du Czar d'aussi bonne heure qu'en Angleterre, et elle ne tarda pas à exercer sur les esprits une autorité despotique [1]. Hegel et Feuerbach surtout avaient contribué à lui préparer la voie. Celui qui, le premier, a fait prévaloir la philosophie de Comte en Russie, est un auteur qui parle un peu légèrement de toutes choses : nous avons nommé Pissareff. Toutefois, à côté du fondateur du positivisme, les philosophes allemands maintenaient leur autorité sur les bords de la Néva. « Il ne convient pas », dit Vitry, « qu'avec nos misérables cervelles nous jugions l'olympique cerveau de l'Allemagne ». Sous l'influence de la philosophie allemande, on passa donc bientôt du positivisme réaliste de Comte au positivisme « critique » des néo-kantistes.

161. — **Lessewitsch.** — On peut regarder Lessewitsch comme un type caractéristique de cette transition. Pour lui, il est vrai, Aug. Comte est un génie, et il défend contre Spencer sa loi des trois états ; mais néanmoins il s'écarte de la doctrine du Maître sur presque tous les points [2]. Plus tard [3] il se déclare ouvertement pour le réalisme critique des Allemands, tel qu'il est enseigné dans la

1. Voir *Revue philosophique*, 1877, II, 83, et 1879, I, 342.

2. Lessewitsch, *Opuit Crititcheskago Izsliedovania Osnovenatchal Positivnoi Philosophii* (Essai d'un exposé critique des principes fondamentaux de la philosophie positive). St Pétersbourg, 1877 ; Stassulewitsch.

3. *Pisma o Nautchnei Philosophii* (Lettres sur la philosophie critique). St Pétersbourg, 1878.

Vierteljahrsschrift für wissenschaftliche Philosophie, par les néokantistes Lange, Avenarius, Riehl et Göring. La philosophie scientifique, dit-il, veut fonder la spéculation sur le procédé critique; la philosophie positive (Comte, Littré), au contraire, croit pouvoir résoudre le problème en supprimant certaines questions importantes dont elle interdit tout simplement l'examen. Littré et Wyrouboff, comme du reste les positivistes russes, sont fort mal traités par Lessewitsch, qui, en somme, est plus sévère encore et plus radical qu'Aug. Comte pour toutes les idées métaphysiques. Son criticisme, suivant la remarque de la *Revue philosophique*[1], diffère du positivisme dans la forme plutôt que par l'esprit.

162. — N. Grot. — Nous avons dans N. Grot un autre type du positivisme russe. L'archevêque Nikanor, auteur d'un important volume sur le *Positivisme de notre temps*, l'ayant félicité de sa conversion aux idées spiritualistes, Grot a répondu en déclarant formellement qu'il n'a jamais renoncé à ses premières opinions comtistes-positivistes, et qu'il a toujours marché dans le même sens. Si donc, comme le voyageur qui fait le tour du globe, il est devenu son propre antipode, c'est un résultat nécessaire des études philosophiques[2]. Depuis 1890, Grot publie une Revue philosophi-

1. *Revue philosophique*, 1879. I, 342.

2. N. Grot, *Charakter und Ziel meiner Philosophie* (Moscou, 1886). Voir *Revue philosophique*, 1887, II, 666.

que intitulée, *Voprosni Filosofii i Psichologii* (Questions de philosophie et de psychologie).

163. — **Un jugement sur la littérature philosophique russe en général.** — Nous ne citerons aucun autre positiviste russe, et nous nous bornons à reproduire quelques lignes d'un article consacré par la *Revue philosophique* à la science et à la littérature russes en général. Ce jugement nous semble assez juste. L'auteur de l'article s'exprime ainsi :

« Deux mots, *insuffisance* et *radicalisme*, résument assez bien l'impression générale ressentie à la lecture des écrits russes de vulgarisation ou de critique philosophique.... L'insuffisance consiste principalement en une absence de fortes études préalables, jointe à un défaut de discipline ou d'entraînement intellectuel qui possède toute la saveur des choses agrestes, mais aussi tous leurs inconvénients. Quant au radicalisme, il est peut-être de meilleur aloi : dédaigneux ou insoucieux des bagatelles de la porte, l'esprit slave n'aime pas à s'arrêter aux préliminaires des questions, si grosses qu'elles soient ; il tourne les obstacles plutôt que d'employer son temps à les vaincre ou les détruire ; une ardeur naïve le pousse à chercher le fond des choses, et une finesse byzantine lui sert à cacher, souvent à ses propres yeux, ses fréquentes et inévitables déceptions.... En somme,... quand, après lecture des ouvrages spéciaux d'Occident, on aborde la littérature philosophique la plus goûtée en Russie, on a un peu l'impression que causerait le brusque passage

d'une séance du Palais-Bourbon à une réunion de la salle Favié ou de la rue Sainte-Geneviève ; cela dit en très bonne part, et sans vouloir le moins du monde fermer les yeux à ce fait, que les discussions sont souvent aussi oiseuses dans le premier cas que dans le second, ou qu'on peut facilement retrouver dans la masse des volumes qui se publient journellement en Allemagne, en Angleterre, en France et en Italie, les illogismes, les contre-sens et les fautes de raisonnement qui déparent la philosophie militante des Russes »[1].

B. Amérique du nord.

Dans le Nouveau Monde, dit la *Revue philosophique* en s appuyant sur le témoignage de G. Stanley Hall (1879), la philosophie est encore à l'état d'enfance : les philosophes y sont aussi rares que les serpents en Norvège. Spencer, Lewes, Darwin, Huxley sont, aux États-Unis, les guides que l'on suit dans l'enseignement philosophique[2].

Aujourd'hui, ce jugement est encore vrai en grande partie. Il faut reconnaître toutefois que, dans ces derniers temps, le champ de la philosophie a été cultivé avec zèle, comme le prouvent

1. *Revue philosophique*, 1888, II, 514 et suiv.
2. *Ibid.*, 1879, I, 582.

les nombreuses Revues fondées et les travaux publiés depuis lors[1].

Dans l'Amérique du Nord[2] le positivisme a pris, de nos jours, trois formes principales : l'*agnosticisme* de G. Ingersoll ; la *morale neutre* des Sociétés « for ethical culture », et le *monisme positiviste* de P. Carus et de E. C. Hegeler[3].

a. 164. — **Agnosticisme de G. Ingersoll.** — Par ses conférences réunies plus tard en un volume[4],

1. *International journal of Ethics* (depuis octobre 1889) ; *The Monist* (même date); *The philosophical Review* (depuis 1891) ; *The american journal of Psychology* ; *The New World* (depuis mars 1892).

2. *La philosophie positive* (VI, 309 et suiv., VII, 489 et suiv., VII, 168) rappelle que, déjà antérieurement, le Nouveau-Monde s'était révélé positiviste. Ludeking, par exemple, comme représentant de nombreuses sociétés libres-penseuses de l'Amérique, avait parlé en ce sens dans l'Anti-Concile de Naples (1870) ; le professeur Bell, à New-York, etc., etc... Ludeking et Bell ont dit presque exactement ce qu'on a répété depuis à l'occasion des fêtes de Giordano Bruno (1889) : « Le culte de la foi doit être remplacé par le culte de la science » ; la science « doit devenir la base de notre civilisation ».

3. Pour cette partie de notre travail, W. Salter et surtout P. Carus nous ont rendu de précieux services en nous envoyant des documents imprimés et en nous fournissant, par leurs lettres, d'autres renseignements : nous les en remercions ici. — Parmi les œuvres publiées par d'autres positivistes américains, citons encore : *The principles of psychology, by William James* (2 vol., 1890), et *Handbook of psychology by James Mark Baldwin* (2 vol., 1891).

4. *R. G. Ingersoll's Lectures* (P. W. Carroll ; Chicago, Ill.)

et par ses articles publiés dans différentes Revues et surtout dans la *North American Review*, le colonel Robert G. Ingersoll a fait une active et retentissante propagande en faveur de l'agnosticisme. Sans avoir ni une science très remarquable ni un grand sens philosophique, il manie avec adresse la raillerie. Il est, avant tout, un habile conférencier.

Pour donner une idée de ce qu'il y a de superficiel dans la philosophie d'Ingersoll, nous renverrons le lecteur à l'un de ses articles intitulé *Why am I an Agnostic?*[1]. Là, sans daigner accorder la moindre attention aux réponses tant de fois opposées par l'apologétique chrétienne aux objections qu'il apporte, l'auteur déclare qu'aucun homme intelligent, s'il étudie sans préjugé, ne peut croire sérieusement à Jéhovah le Dieu de la Bible, ni même simplement au Dieu de la nature. Les cruautés racontées par la Bible, les maux dont la nature offre le spectacle sont inconciliables avec la bonté et la sagesse d'une prétendue divinité. La manière dont Ingersoll parle du miracle prouve bien qu'il ne se fait pas une idée exacte du miracle. A propos de l'inspiration, par exemple, il croit supprimer le miracle en disant qu'aucune science ne l'a jamais rencontré dans ses investigations, que la science consiste à comprendre le sujet ou la

1. *North American Review*, vol. 149 (1889), pp. 741 et suiv.; vol. 150 (1890), pp. 330 et suiv.

question et que, par conséquent, elle exclut le merveilleux,etc., etc.

b. — *Societies for ethical culture.* — La première de ces Sociétés a été fondée en 1876, à New-York, par Félix Adler, fils d'un rabbin juif. D'autres se sont établies en 1883, à Chicago ; en 1885, à Philadelphie ; en 1886, à St-Louis. En 1887 la *South Place Religion's Society* de Londres s'est transformée en *ethical Society.*

165. — **Tendances et travaux de ces Sociétés.** — Les *Societies for ethical culture* veulent, en dehors de tout système religieux ou philosophique, cultiver et perfectionner la vie morale de leurs membres et de la société humaine tout entière, en leur donnant exclusivement pour mobile le « bien faire ». Elles appellent à elles, sans distinction de sexe, d'âge ou de croyance, quiconque se sent animé de sympathie pour le but qu'elles poursuivent. Elles désirent seulement que leurs membres soient, sous le rapport intellectuel, à un niveau supérieur à la moyenne et qu'ils se montrent zélés pour la propagande[1]. Chaque Société a un ou plusieurs conférenciers : durant sept ou huit mois de l'année, au moins, elle tient des réunions le dimanche et l'on s'y occupe principalement de la réforme sociale au point de vue théorique comme au point de vue pratique. Afin d'agir aussi sur les classes infé-

1. *Each member should be a missionary for the cause*, dit Salter (*What does the Ethical Society stand for*, 1892, p. 11).

rieures et de faire pénétrer leurs idées chez le peuple, les Sociétés ont créé certaines institutions qui leur sont affiliées, par exemple des écoles ouvrières, des orphelinats, des auberges, des *neighbourhoodguilds*[1], des conférences sur l'économie sociale entre industriels et ouvriers, des cercles ouvriers, etc. etc...

En 1887, les quatre *Sociétés* américaines ont formé une association sous ce titre, *Union of the Societies for ethical culture*. L'association tient une assemblée annuelle ; et son but est ainsi indiqué dans la première de ces assemblées (18-20 novembre 1887) : « Établir entre les diverses Sociétés un lien plus étroit ; s'assurer le concours de ceux qui partagent nos sentiments, sans appartenir à aucune de nos Sociétés ; recueillir les fonds nécessaires pour la fondation d'un Institut où la religion et la philosophie seront enseignées en dehors de tout système religieux ou philosophique déterminé, et d'où sortiront les maîtres de la morale de l'avenir ; publier et répandre des écrits dans le sens de notre

1. Dans ces établissements, qui ne peuvent compter plus de 70 membres, les gens de condition inférieure habitant les maisons ou les rues voisines, doivent se réunir et s'entr'aider pour arriver plus efficacement aux réformes désirées dans la famille, dans l'industrie, dans l'éducation et dans le bien-être général. Par là, aussi, la population ouvrière est tenue éloignée des assemblées religieuses et préservée du danger de consacrer ses soins et ses efforts à des choses absolument indifférentes pour la réforme sociale. — *The Conservator* (Philadelphie, 1892, nº 1).

cause ; favoriser tout ce qui peut être utile au but poursuivi par les Sociétés ».

Afin d'intéresser autant que possible tout le monde aux efforts de l'*Union*, les groupes indépendants composés d'au moins vingt membres, ont le droit d'élire un délégué et de l'envoyer aux assemblées annuelles[1]. L'*Union*, comme M. Salter nous l'écrivait le 13 avril 1892, compte environ un millier de membres.

Les chefs du « mouvement éthique » — Félix Adler, William Mackintire Salter, Stanton Coit, etc.. — font une propagande très active qui s'étend au monde civilisé tout entier. Ils ont trouvé bon accueil auprès de plusieurs professeurs des Universités d'Europe : nommons Hoffmann, en Belgique ; Förster et Gizycki, à Berlin ; Iodl[2], à Prague ; Riehl, à Fribourg en Brisgau ; Th. Ziegler, à Strasbourg. Au printemps de 1892, à l'occasion du projet de loi scolaire présenté par Zedlitz, un comité s'est formé à Berlin pour introduire les *Sociétés* en Allemagne[3]. Une grande assemblée des partisans de ce dessein a eu lieu (18-21 octobre 1892) pour aviser aux moyens de le réaliser pratiquement.

Le professeur Adler, qui a été l'auteur du « mouvement éthique », en est demeuré l'âme et la tête. D'après lui, il est absolument indifférent

1. *The Open Court* (Chicago, 1887), nº 21, p. 592.
2. *Münchener Allg. Zeitung* (Beilage 51, p. 6).
3. Voir *Die ethische Bewegung in Deutschland* (Berlin, Dümmler, 1892).

pour la morale de suivre tel ou tel système religieux ou philosophique. Tout revient à « bien faire », et chacun doit « bien faire » conformément aux motifs qu'il tient pour valables[1]. L'objet de l'enseignement de la morale sera donc le « fonds » (stock) des vérités morales admises par tous les gens de bien[2], la morale sur laquelle tous les hommes et toutes les femmes de bien sont d'accord[3]. Adler préconise beaucoup, pour l'école primaire, ce qu'il nomme *unsectarian moral education*[4].

L'*Union* eut d'abord pour organe l'*Ethical Record*, Revue qui, en octobre 1889, s'est transformée pour devenir l'*International journal of ethics*. Mais plus tard, c'est le *Conservator* (Philadelphie) qui a représenté surtout « le mouvement éthique ». — Les publications de l'*Union* consistent principalement en petites brochures destinées à la propagande. Il a cependant paru d'autres travaux plus importants parmi lesquels nous citerons : Adler, *Creed and deed* (1877) ; *On moral instruction* (1892) ; Salter, *Religion der Moral* (traduction allemande de Gizycki ; Leipsig, 1885) ; *Ethical religion* (1889) ; Stanton Coit, *Die ethische Bewegung in der Religion* (Leipsig, 1890); *Neighbourhoodguilds* (Londres, 1891) ; *La religion basée sur la morale* (Paris, Fischbacher ; 1892).

1. *The Open Court*, nº 44, p. 600.
2. *International Journal of ethics*, II, nº 1.
3. *The Monist*, 1891, I, 566.
4. *Ibid.*, II, 310.

Sous l'inspiration du professeur Adler, l'*Union* américaine a fait établir aussi une « Ecole de morale appliquée » (*School of applied ethics*), c'est-à-dire un Cours de morale, d'histoire des religions et d'économie politique, ouvert à tous indistinctement[1].

166. — **Remarques critiques.** — La morale pratique, indépendante, neutre, une, universelle, sur laquelle tous les « hommes de bien » sont d'accord, est une chimère. Si les chefs du « mouvement éthique » croient sérieusement qu'il est possible de fonder une morale absolument indépendante de tout système religieux et philosophique, et cependant parfaitement conciliable avec ces systèmes, on ne peut que s'étonner d'une idée aussi naïve. Comment préciser qui est « homme de bien », et qui ne l'est pas? L'ensemble même de la morale, les notions des devoirs de l'homme, la détermination des devoirs qui doivent céder à d'autres devoirs en cas de collision — toutes ces choses varient et supposent une règle morale, des principes moraux : le fait est trop notoire pour qu'il soit besoin de le démontrer. D'après la morale chrétienne, par exemple, une des premières obligations fondamentales de l'homme, est l'obligation de croire aux vérités révélées. Or la morale indépendante est tout entière une négation de ce devoir : elle est donc essentiellement

1. *School of applied ethics ; first year's work ; plans for the second year.* (Secretary, Philadelphie ; 1891-92).

la négation de toute la morale chrétienne au point de vue formel.

En outre, de fait, la prétendue morale indépendante et neutre n'est nullement neutre sous le rapport religieux et philosophique : elle tend manifestement à substituer, dans la morale et par conséquent dans tout l'ordre social, le principe naturaliste de l'Humanité au principe chrétien et théiste. Lorsque les *Sociétés* ont été introduites en Allemagne, il a été déclaré ouvertement qu'elles vont à traduire dans la pratique les idées qui forment le fond même de la franc-maçonnerie : Soin et développement de l'élément purement humain, commun à tous, pour triompher des divisions confessionnelles et religieuses qui produisent la désunion, et, par conséquent aussi, pour supprimer les religions positives qui, dépassant l'élément purement humain, sont un obstacle à la complète évolution de l'homme[1].

Quant à la France, le véritable caractère de la morale « neutre » et ses étroits rapports avec le but anti-religieux poursuivi par la Loge qui veut tout simplement, grâce à la morale nouvelle, ruiner le christianisme, sont des faits trop connus pour que nous nous attardions à en parler longuement. Le F.·. Jules Ferry, représentant officiel de la franc-maçonnerie dans les questions d'enseignement et d'instruction publique, vantait

1. *Die ethische Bewegung in Deutschland*, 1892, pp. 28 et suiv.; voir aussi les discours prononcés à l'assemblée générale de Berlin (18-21 octobre 1892).

déjà en 1881 la morale « neutre », la morale « sur laquelle tous les hommes sont d'accord », en termes absolument semblables[1] à ceux dont se servent aujourd'hui les conférenciers du « mouvement éthique ». Les « Sociétés pour la culture éthique », comme leur nom même l'indique d'ailleurs suffisamment, ne sont qu'une des nombreuses formes revêtues par le trop fameux *Culturkampf*. La parole de P. Bert à propos des nouvelles écoles en France pourrait fort bien s'appliquer au service religieux du dimanche dans les « Sociétés éthiques » : « C'est notre église laïque à nous, où l'on enseigne les vérités scientifiques et démontrables auxquelles les aliénés seuls ne croient pas, où l'on enseigne les vertus civiques et la religion de la Patrie », etc.[2].

c. — *The Open Court publishing Company* (Chicago, 169-175 La Salle Street) est une entreprise fondée et soutenue par Edward L. Hegeler (né en 1835), riche commercant, dans le but de réconcilier la religion et la science, ou d'établir la morale et la religion sur une base scientifique. Le principal représentant des théories philosophiques qu'on y cultive sous le nom de

1. *Journal Officiel*, 1881, pp. 807, 1003 ; comparer avec *Chaîne d'union*, 1877, p. 101, et *Circulaire* du 17 novembre 1883, dans Pichard, *Nouveau code de l'instruction primaire* (13e édit.), pp. 394 et suiv.

2. P. Bert, discours du 19 août 1880 ; *Leçons, discours et conférences*, p. 458.

« monisme-positiviste »[1] est le Dr Paul Carus.

Les publications les plus remarquables de cette école sont : le journal hebdomadaire intitulé *The Open Court*, qui paraît depuis le 17 février 1887 ; la Revue trimestrielle qui a pour titre *The Monist* (fondée en octobre 1890) ; les diverses œuvres de Carus : *Monism and meliorism* (1885, New-York), *The idea of God* (1889), *The ethical problem* (1890), *Fundamental problems* (1891), *The soul of man* (1891), *Homilies of science* (1892, Chicago).

167. — **Doctrine de Carus**[2] **et de Hegeler.** — Hegeler et Carus, dans leur doctrine positiviste-moniste de la religion et de la morale de l'avenir, partent des modernes théories évolutionnistes du « moi » humain, de sa nature, de sa continuité. En ce qui concerne la nature du « moi » ou de

1. *The Open Court*, n° 133, p. 2142. *Fundamental problems*, p. 142; *The soul of man*, pp. 34, 374 etc.

2. Le Dr Paul Carus (né en 1852) est le fils de Gustave Carus, premier surintendant général de l'*église de la Prusse orientale et occidentale* (église protestante), mort il n'y a pas longtemps. (Ce titre de surintendant général correspond à peu près à celui de Métropolitain dans l'église anglicane) Encore étudiant, il professait des idées libres-penseuses et se déclarait partisan des théories évolutionnistes. La publication de son livre, *Metaphysik, Wissenschaft und Religion* (1882), destiné à propager ses opinions. l'obligea à donner sa démission de professeur du Corps royal des cadets de Saxe. Après bien des vicissitudes, il devint en 1887 et il est encore *rédacteur* de l'*Open Court publishing Company*. Il est l'ami intime de Hegeler, dont il a épousé la fille.

l'âme, Hegeler s'inspire surtout de Th. Ribot ; comme il s'inspire de Gust. Freytag et, plus particulièrement, de sa nouvelle intitulée *Die verlorene Handschrift*, pour affirmer la continuité de la vie de l'âme à travers les phases multiples de l'évolution et les générations successives [1]. Voici les traits principaux de la doctrine soutenue par Carus et Hegeler.

Psychologie. — « L'esprit de l'homme est un ensemble d'idées dont tantôt l'une et tantôt l'autre forme le *moi* » [2]. « Le centre de la vie de l'âme, son état conscient à tel ou tel moment, ou bien, autrement dit, le sujet de l'acte de la pensée n'est donc pas un agent mystérieux, différent des diverses idées pensées : c'est l'idée pensée elle-même. Le *moi* n'est point un centre continu, invariable : il varie continuellement » [3]. D'où il suit que pour parler exactement, il faudrait dire non pas: « Je pense », mais, « Il pense en moi » [4], comme on dit : Il pleut ; il fait des éclairs.

Comme, d'une part, il est impossible de faire dériver la vie psychique de phénomènes purement mécaniques, et que, d'autre part, la science ne peut admettre un Dieu personnel et une création, il faut regarder toute matière comme animée et douée d'éléments primitifs de sensation

1. *The Open Court*, nº 15, p. 393 et suiv.; *Fundamental problems*, 214.
2. *The soul of man*, 433.
3. *Ibid.*, 432.
4. *Ibid.*, 433.

(*elements of feeling*) [1]. Mais, si la nature tout entière est « animée », on ne saurait nullement lui reconnaître une « âme ». La chute d'une pierre, par exemple, n'est point un acte psychique [2]. Sentiment et mouvement sont « des abstractions différentes d'une seule et même réalité » [3]. Le mouvement le plus simple de l'atome suppose déjà une force « vivante » ; c'est le mouvement intrinsèque et, par conséquent, la vie et la vie douée de la potentialité du sentiment [4]. La sensation (actuelle) naît d'éléments qui ne sont pas doués (actuellement) de sentiment : elle en naît par la combinaison et l'organisation des formes [5]. Dans l'organisation et la sensation, la mémoire joue le rôle principal [6]. La mémoire est le côté psychique de la conservation de la forme dans la matière animée [7]. L'âme est la forme de l'organisme [8]. Le changement de la forme accompli selon

1. *The soul of man*, 6, 20, 27, 385 ; *Fundamental problems*, 131.
2. *The Monist*, II, 599.
3. *Ibid.*, I, 403.
4. *Fundamental problems*, 185 et suiv., 115, 132.
5. *Ibid*, 131, 127.
6. *The soul of man*, 62, 422.
7. *Ibid.* 63.
8. *Ibid.*, 64. — Hegeler va encore plus loin : « Supposons que je meure et qu'un autre homme soit formé de cette matière animée de telle sorte que les atomes se trouvent disposés en lui précisément comme en moi, cet homme serait *ma continuation*. Il serait le même homme que moi, absolument comme mon « moi » d'aujourd'hui est le même homme que le « moi » d'hier. Il saurait tout

des lois déterminées s'appelle *évolution*. Toutes les formes se conservent et persistent comme des facteurs ; et toutes les formes suivantes les supposent et se combinent avec elles, médiatement ou immédiatement, dans toutes les modifications quelque nombreuses et étendues qu'elles soient[1]. Cette conservation de la forme est le principe de la continuité de la vie de l'âme, c'est-à-dire de « l'immortalité ». « Tout homme peut dire avec le Christ : Avant qu'Abraham fût, j'étais. Chacun de nous a commencé à vivre quand la vie a commencé sur la terre. Nous sommes la génération dans laquelle le flot de la vie humaine a momentanément atteint son niveau le plus élevé. C'est nous qui formons ce flot. Par notre être intellectuel (c'est-à-dire par la forme du système nerveux et de l'organisation qui persiste et se continue dans les formes suivantes), nous continuons d'avancer dans ce flot »[2].

« Toute vie est une grande chaîne ininterrompue, un tout continu dont il faut chercher l'unité et la loi dans la formule de l'évolution »[3] (enseignée par Haeckel et Spencer ?). L'homme, partie

ce que je sais. Il connaîtrait tout ce que je connais, et serait connu de tous ceux qui me connaissent. Il penserait comme je pense et, dans les mêmes circonstances, agirait exactement comme moi. Il aurait le même caractère que moi, la même conscience, les mêmes sentiments. *Il aurait mon âme*. (*The Open Court*, n° 15, p. 396).

1. *The soul of man*, 420.
2. *Ibid.* 423.
3. *Fundamental problems*, 226.

de ce tout vivant de la nature[1], est du « calorique solaire transformé »[2]. Il est la somme des souvenirs de tous ses prédécesseurs[3] (historiques et préhistoriques). Par une combinaison de plus en plus complexe, sa vie est un développement de la vie commune du cosmos[4]. L'humanité elle-même est un flot de vie, « une forme de mouvement, sur l'océan de la matière »[5].

Religion de l'avenir. — Dieu n'est pas un être en dehors du monde, un être personnel : la notion d'un Dieu personnel est un anthropomorphisme insoutenable[6]. Dieu est « l'âme du monde » ou la « loi » qui forme le monde ; et comme tel, il est « l'autorité suprême », la « règle de la morale »[7], « l'ordre du monde »[8], la « vie éthique de la nature »[9]. Il n'est donc pas seulement la somme totale de la matière et de la force : il est la *qualité* du monde, cette qualité que le naturaliste décrit quand il décrit les lois de la nature[10]. En tant que règle suprême de la morale, on ne peut pas dire que Dieu soit « moral », parce que ce serait supposer une règle au-dessus de Dieu[11].

1. *Fundamental problems*, 133.
2. *Ibid.*, 186.
3. *The soul of man*, 66.
4. *Fundamental problems*, 130.
5. *The soul of man*, 66.
6. *Ibid.*, 443 et suiv., *Fundamental problems*, 153.
7. *The soul of man*, 438 et suiv.
8. *Fundamental problems*, 152.
9. *The idea of God*, 19.
10. *The Monist*, II, 600.
11. *Ibid.*; II, 441.

L'homme est « l'incarnation » de la vie éthique dans la nature ; par là, il est un avec Dieu, comme le Christ était un avec le Père céleste[1]. Le culte de Dieu et la prière sont acceptables en tant qu'il y a là un acte de respectueuse soumission à la majesté de la loi du monde[2].

Opposant sa théorie de Dieu au théisme, au panthéisme et à l'athéisme, Carus la nomme « Enthéisme ». Sa religion moniste, il l'appelle religion de la nature, religion de l'Humanité, religion cosmique, religion de l'immortalité et de la vie, religion de la science[3], religion du progrès, religion de l'avenir, religion de la rédemption[4]. « Pas de *Credo*, mais la foi » : telle est sa devise[5]. La religion moniste, ajoute-t-il, ne supprime point les religions qui l'ont précédée, elle les complète[6] en les expurgeant des éléments mythologiques qui sont l'objet du *Credo*, pour en dégager la vérité qui y est contenue et qui constitue l'objet de la science[7].

Ethique. — L'éthique de la religion moniste part de cette vérité, que tout indididu est une partie du grand Tout, de l'existence commune[8]. La moralité de l'individu consiste à obéir aux

1. *The idea of God*, 21.
2. *Ibid.*, 21, suiv.
3. *Homilies of science*, VI.
4. *Ibid.*, 32 et suiv., *The ethical problem*, 83.
5. *Fundamental problems*, 229.
6. *Ibid.*, 225 ; *The ethical problem*, 83.
7. *Homilies of science*, 66.
8. *Ibid.*, VI, 254 : *Fundamental problems*, 207, 215.

lois du Tout et à s'accommoder à l'ordre de ce Tout[1]. La moralité repose donc sur une conception exacte de nous-mêmes dans nos rapports avec le monde[2]. L'homme est moral en tant que, sciemment et délibérément, il règle ses actes conformément à ses rapports avec le Tout, et en particulier, avec ses semblables[3]. Les devoirs de la morale se réduisent à développer et à élever la vie de l'âme humaine[4]. L'individu doit se regarder comme responsable de la vie de l'âme de l'Humanité[5]; il doit, par son propre développement, accroître le capital intellectuel de l'Humanité.

La vraie moralité n'est pas une moralité inactive, passive, une « moralité de mouton »[6], qui enlève à l'homme tout nerf et toute vigueur[7] : elle doit s'affirmer par la lutte[8]. La vérité et la justice finiront toujours par triompher[9], parce que toute violation de l'ordre de la nature conduit nécessairement à la ruine[10]. En tant que la morale moniste enseigne à améliorer le progrès

1. *Fundamental problems*, 208.
2. *Homilies of science*, 252.
3. *Ibid.*, 253.
4. *Fundamental problems*, 213, 226, 332 : *The Open Court*, n° 15, p. 396 ; n° 1, p. 21.
5. *The ethical problem*, 81.
6. *Homilies of science*, 251; *Fundamental problems* 223.
7. *Homilies of science*, 244.
8. *Homilies of science*, 241.
9. *Fundamental problems*, 225, 231.
10. *Ibid.*, 209, suiv.

nécessaire de la nature[1] et qu'elle offre un idéal qui dépasse les bornes étroites de l'existence individuelle[2], Carus l'appelle du nom de « méliorisme ».

168. — **Remarques critiques.** — Nous avons déjà démontré qu'on ne peut admettre l'hypothèse sur laquelle s'appuie le monisme positiviste de Carus et de Hegeler, et qui regarde soit l'évolutionnisme moniste en général, soit la théorie évolutionniste de l'âme en particulier comme des faits scientifiques. Affirmer que la prétendue évolution moniste du monde s'accomplit nécessairement dans le sens du progrès et de la perfection, c'est méconnaître la réalité à tel point que certains partisans de l'évolution condamnent résolument cette hypothèse. Même en admettant qu'elle soit scientifiquement démontrée, la théorie imaginée par Carus et par Hegeler pour « réconcilier la religion et la science » et fonder une morale pratiquement admissible, est insoutenable. Leurs conceptions de Dieu et de l'âme, conceptions d'ailleurs assez obscures et passablement quintessenciées, manquent trop de « réalité » pour que les religions ou les sciences puissent s'en contenter; leurs maximes et leurs règles de morale sont trop incertaines, trop chancelantes, trop peu précises pour constituer une garantie efficace ou même simplement sérieuse de l'ordre moral. L'on ne peut fonder aucune

1. *Monism and meliorism*, 70.
2. *The ethical problem*, 82.

morale sur les principes de la doctrine moniste-évolutionniste, parce que le déterminisme évolutionniste est la négation même des facteurs moraux. D'après cette théorie, tout ce qui arrive arrive nécessairement et devient, par conséquent, légitime, puisque toute distinction entre le bien et le mal moral est supprimée de fait.

169. — **Albert Pike, le grand philosophe des arrière-loges, dans la lutte contre le positivisme et l'agnosticisme.** — Comme nous avons plusieurs fois cité des témoignages qui prouvent combien la franc-maçonnerie montre de zèle pour les doctrines athées du positivisme, nous signalerons ici, afin de ne point paraître injuste, l'attitude toute différente, du moins en apparence, prise par le général Pike († 1891), Grand-Commandeur du Suprême Conseil de Charleston, 33.·. à l'or.·. de Washington, senior et vénérable philosophe de la haute franc-maçonnerie universelle.

A diverses reprises, Pike a formellement et sévèrement condamné l'agnosticisme et l'athéisme. Il affirmait que, pour faire partie de la franc-maçonnerie, une condition essentielle est de reconnaître l'existence d'un « Dieu personnel », qui seul rend possibles une religion et un culte[1].

1. Voir *Official bulletin of the Supreme Council of the 33d degree for the Southern Jurisdiction of the U. S. — Gr.·. Or.·. of Charleston*, 1878, 432 et suiv., 445 et suiv.; 1887, 186 et suiv.; *Morals and dogma etc.*, 227, 240.

En réalité, cependant, la manière dont Pike conçoit Dieu est encore plus fantastique, plus monstrueuse, plus indigne de la divinité que les théories de Spencer ou des positivistes allemands. La Cabale est pour lui le dernier effort de la sagesse philosophique, et la divinité, soit en elle-même, soit dans ses attributs, est tellement « inconnaissable » que nous ne pouvons en aucune façon lui reconnaître une existence au sens que nous donnons à ce mot[1]. Dieu et le monde sont un ; « dans cet un, le multiple et le singulier étaient contenus comme dans leur type ou dans leur source : c'est de lui qu'ils sont sortis en se développant. Afin de commencer le processus de la création, Dieu a dû produire d'abord en lui un espace vide (!). Pour cela, la divinité dont on peut se représenter la nature à peu près comme une lumière sans forme, sans contour, remplissant tout l'espace, se replie de tous côtés sur elle-même et laisse ainsi un espace presque vide... Dans cet espace rond ou sphérique elle place ses émanations (*sephiroth*) qui sont une partie de sa lumière et de sa nature »[2].

1. Alb. Pike, *Sephar H' Debarim. The book of the words* A.·. M.·. 5638 (1878). — Ce livre n'a été imprimé qu'à cent cinquante exemplaires ; il a été envoyé « par exprès » aux membres du 32e et du 33e grade du Conseil Suprême de la juridiction du sud des Etats-Unis. (Voir *Official bulletin*, 1885, 502)

2. Alb. Pike, *Morals and dogma of the ancient and accepted Scottsih Rite of Freemasonry prepared for the Supreme Council of the thirty third degree of the*

Alb. Pike va même jusqu'à donner pour symboles de la divinité certains emblèmes qui faisaient notoirement partie du culte païen et que, par respect pour nos lecteurs, nous nous abstiendrons de désigner autrement. C'est là le « mystère » de la haute franc-maçonnerie, et il l'accompagne de ces mots : « *Sancta sanctis* ; nous le répétons : Aux saints les choses saintes ; et pour qui est saint, les mystères de la Cabale seront saints. Cherchez et vous trouverez ; frappez et on vous ouvrira. Si vous voulez trouver, si vous voulez entrer dans le sanctuaire, nous en avons dit assez pour vous montrer le chemin »[1].

A veritate quidem auditum avertent, ad fabulas autem convertentur (II Timoth., IV, 4) ; *Quorum deus venter est* (Philem., III, 19). — N'est-il pas étrange que, chez des hommes qui prétendent vivre dans le siècle des lumières, de telles absurdités, un pareil mépris pour la doctrine saine, une divinisation si éhontée des instincts les plus vils puissent non seulement paraître au grand jour, mais encore faire l'admira-

Southern Jurisdiction of the U. S. and published by its authority (Charleston, A.·. M.·. 5641 (1881), 765).

1. *Morals and dogma*, 771 et suiv.; *Sephar H'Debarim, First and second Lecture on masonic symbolism*. Electrotyped ; 100 copies only printed and plates melted down. Last researches of the Ven.·. Gr.·. Commandeur A.·. M.·. 5644 (1884). Sent by express only and only to 33ds and 32ds of the Southern jurisdiction. — *The inner Sanctuary, Part* IV. *The book of the Holy-House*. Ἱεροδόμ, A.·. M.·. 5627 (1867), 342, 374, 401.

tion de ceux qui s'appellent « l'avant-garde du progrès », les « phares qui éclairent la route de l'Humanité »[1], les « *cultori giurati della virtù* », les « champions de la troisième grande civilisation européenne »[2]. Le *Bulletin* des arrières-loges de Belgique, parlant des livres de Pike, dit qu'ils « renferment une vaste source de saine instruction en morale et en philosophie, ainsi que les vérités essentielles de la politique et de la religion »[3]. Mathew Cook, 33 .·., à Londres, met au premier rang après la Bible et après le *Common Prayer Book*, le livre de Pike intitulé *Morals and dogma*[4]. Du reste, tous les francs-maçons, même ceux des grades inférieurs, s'avouent, du moins dans la pratique, sectateurs du culte du « mystère » exposé par Alb. Pike : l'insigne, les paroles sacrées, tout le symbolisme de la franc-maçonnerie se rapportent en réalité à ce mystère[5].

1. *Bulletin du Suprême Conseil de Belgique*, 1888, p. 168 ; *Bulletin du Gr.·. Or.·. de Belgique*, 1881, p. 245.

2. *Rivista della Massoneria italiana*, 1889, p. 37 ; 1888, p. 248.

3. *Bulletin du Suprême Conseil de Belgique*, 1888, p. 228.

4. *Official bulletin etc.*., p. 33 et suiv.

5. Mgr Meurin, S. J., *La franc-maçonnerie synagogue de Satan* (1893 ; Paris, Retaux). — Dans ce livre, l'auteur s'appuyant sur l'étude sérieuse des sociétés secrètes de tous les temps, auxquelles la franc-maçonnerie a emprunté les éléments de sa doctrine et de son symbolisme, établit la vraie signification du symbole maçonnique. Cette secte ayant incontestablement exercé une in-

c. Autres pays.

170. — L'insuffisance des sources que nous avons pu consulter ne nous a pas permis de nous faire une idée exacte des progrès du positivisme indépendant dans les autres pays slaves, en Belgique, en Danemark, en Hollande, dans la péninsule scandinave, en Espagne, en Portugal et dans les anciennes colonies hispano-portugaises. Nous sommes cependant arrivé à cette conviction que, là même, le positivisme compte nombre d'adhé-

fluence prépondérante sur toute la « civilisation » moderne et sur la « philosophie » positiviste, il importe même aux philosophes et aux historiens de connaître exactement le vrai caractère de cette société secrète. Un examen sérieux de la question amènerait à croire non sans raison que les représentants de la science « indépendante » même les plus célèbres et les plus libres en apparence, subissent directement ou indirectement, jusque dans leurs théories philosophiques, l'influence ou plutôt la fascination de la franc-maçonnerie, et cela à un degré qu'on ne suppose pas la plupart du temps, et dont eux-mêmes n'ont pas conscience. Pour s'en convaincre, il suffit d'un coup d'œil jeté sur les théories morales que l'on enseigne de nos jours. Ne voyons-nous pas qu'on y préconise sans cesse comme fondement de la morale le grand principe naturaliste de l'Humanité, principe essentiel de la franc-maçonnerie ; que l'instinct sexuel, au sens de la Cabale, y devient la source des sentiments altruistes et par conséquent de la moralité ? Si l'on ajoute à cela que la doctrine positiviste ramène la religion à la morale et le divin à l'humain, la différence ne semble plus bien grande entre la théorie panthéiste de Pike et les théories positivistes enseignées aujourd'hui.

rents. La chose était d'ailleurs à supposer, puisque les étudiants de ces diverses contrées fréquentent les Universités de France ou d'ailleurs que le positivisme a infectées de son venin, et qu'ils nourrissent leur esprit des productions venues directement ou indirectement des « pays civilisés ». Il ne faut pas oublier non plus que la franc-maçonnerie exporte les idées et les tendances de la « grande civilisation », partout où elle a étendu le réseau de ses loges.

Bornons-nous à quelques indications. La Revue madrilène *Rivista contemporanea* prend, dès 1876, parti pour le positivisme dans un article paru sous ce titre : *El positivismo y la civilisazion*. En 1886, Oct. Loïs expose ex-professo le positivisme dans son livre : *Lo Accessibile y lo Inaccessibile* (Madrid). — En 1879, une Revue bimensuelle paraît à Porto : *O positivismo, dirig. por Th. Braga y Julio de Mattos*. Texeira Bastos publie ses *Principios de philosophia extrahidos de Curso de philosophia positiva de A. Comte* (1883), et son volume : *Comte o positivismo* (1881). — Au Chili, le professeur Lastarria, devenu ministre de l'Intérieur, introduit le positivisme dans la politique. — A la Havane, Enrique José Varona, professeur à l'Université (1879-1888), publie une série de travaux philosophiques inspirés par le positivisme. — En Roumanie, B. Conta, professeur de droit à l'Université de Iassy et fervent admirateur de Comte, travaille activement, depuis 1875, à la propagation du positivisme.

A l'Université de Copenhague, Harald Höffding est un ardent positiviste. — En Hollande, les théories positivistes (Spencer-Bain) prennent le pas sur les théories idéalistes allemandes, grâce à Opzoomer et à ses disciples van der Vijk, Allard Pierson et Huet. — L'anatomiste Kooster et le physiologue Donders professent un positivisme dans le genre des doctrines de Wundt[1]. — En Belgique, l'école de Tiberghien met à combattre le positivisme un zèle qui permet de conclure que cette doctrine est fort répandue parmi les naturalistes et les médecins. — A l'Université de Christiania, Monrad s'est vu contraint, dès 1874, de lutter contre le positivisme.

Signalons encore une chose bien étonnante : il n'est pas jusqu'à l'Université de Tokio, capitale du Japon, où le positivisme ne soit enseigné.

1. *Revue philosophique*, 1889, I, 97.

CHAPITRE II

LE POSITIVISME INDÉPENDANT EN DEHORS DE LA PHILOSOPHIE PROPREMENT DITE.

Si nous voulions examiner l'influence conquise par le positivisme dans toutes les branches en dehors de la philosophie proprement dite, notre sujet nous entraînerait trop loin. Bornons donc cette rapide étude aux branches qui sont, pratiquement, les plus importantes; c'est-à-dire à la science du droit, à la religion et à l'éducation.

1. LE POSITIVISME DANS LA SCIENCE DU DROIT

171. — **César Lombroso et l'École « positive » de droit en Italie.** — C'est par le médecin aliéniste César Lombroso, devenu en Italie par son livre *L'uomo delinquente* (2 vol., 1888) le fondateur de l'école positiviste de droit criminel, que le positivisme est entré dans la science du droit. Dans la préface de la quatrième édition du premier volume, l'auteur écrit :

« Ce livre a donné naissance à une nouvelle école qui a su combler les trop nombreuses la-

cunes de mon œuvre par les travaux de MM. Liszt, Kräpelin, Biliakow, Troski, Körnfeld, Knecht, Holtzendorff, Sommer, Kirchenheim, Mendel, Pulido, Echeverria, Drill, Kowalewski, Likaceff, Minzloff, Kolokoff, Espinas, Lètourneau, Tonnini, Reinach, Soury, Corre, Motet, Orchanski, Manouvrier, Fioretti, Le Bon, Bordier, Bournet, Roussel, Ribot, Heger, Albrecht, Warnott, Lehossek, Tamburini, Frigerio, Laschi, Majino, Benelli, Fulci, Pavia, Aguglia, Sergi, Tanzi, Compili, Barzilai, Pugliese, Morelli, Lessona, Cosenza, Lestingi, Colucci, Turati, Marro, Venezian, et surtout de MM. Lacassagne, Flesch, Benedikt, Beltrami-Scalca, Virg. Morselli, Garofalo, Puglia et Ferri ».

La nouvelle école de droit, qui nie la liberté et ne voit dans l'homme qu'un animal plus parfait que les autres, étudie le délit simplement comme un phénomène anthropologique dans ses conditions biologiques, psychologiques et sociales, « pour confirmer, justifier et compléter au moyen des données des faits les déductions syllogistiques que l'on apporte d'ordinaire au sujet du délit considéré juridiquement »[1]. Les disciples de cette

1. *Archivio giuridico*, *diretto da Fil. Serafini* (Pise, 1890), vol. XLIV, p. 509. *Revue scientifique*, 1889, II, 684 et suiv. — « Secondo la scuola criminale positiva il reato criminale non è un ente giuridico, ma un ente di fatto; non è una infrazione, ma una azione, che deve essere studiata come un fenomeno naturale nelle sue condizioni fisiche, psicologiche e sociali; atto umano che viene qualifi-

école regardent l'acte du criminel comme le produit nécessaire de son organisation ou des conditions sociales dans lesquelles il vit. Pour eux, le châtiment n'a pas le caractère d'une compensation ou d'une sanction, mais celui d'une garantie ou d'une sauvegarde destinée à protéger la société contre un fou.

Quant à Lombroso personnellement, il soutient une théorie très exclusive et en même temps pleine de contradictions. Il prétend avoir découvert un « type physique du criminel ». Les criminels seraient donc pour lui une race spéciale, et la criminalité une propriété de cette race, « un recul atavique » aux premiers degrés de l'évolution humaine. A côté de cette affirmation, il en émet une autre qui la contredit, quand il assure que le crime est une « folie » morale, que tous les criminels sont plus ou moins des « épileptiques ».

On trouvera un trait caractéristique des théories de Lombroso dans la place que, dans sa classification anthropologique, il assigne aux hommes politiques et aux hommes de génie: les politiques sont des « criminels latents » qui n'ont des sentiments d'honneur qu'en apparence ou par acci-

cato come delitto secondo il movente che lo determina. È un delitto se il movente è antigiuridico, illegitimo, antisociale; non è tale se il movente è giuridico, legitimo, sociale ». C'est ainsi que, d'après E. Ferri, Colojanni précise le point de vue de l'école positiviste de droit (*Rivista della filosofia scientifica*, février 1889 p. 108).

dent [1]; les hommes de génie sont les proches parents des fous [2].

G. Tarde, le célèbre criminaliste français de l'école positiviste, fait cette remarque à propos des études de Lombroso sur les criminels : « Ce portrait en pied du criminel, qui est sur son chevalet depuis des années, est toujours fini et toujours à recommencer; avant-hier, c'était la silhouette d'un néo-sauvage; hier, d'un aliéné; aujourd'hui, d'un épileptique. Ou plutôt ces couches d'hypothèses se superposent sans se recouvrir entièrement; la dernière a la prétention de se fusionner avec les deux précédentes. C'est un palimpseste anthropologique... L'on a peine à croire qu'un savant de cette envergure ait pu se fausser à ce point l'esprit, par précipitation de jugement » [3].

Après avoir brillé au premier congrès d'anthropologie criminelle tenu à Rome en 1885, Lombroso a vu ses théories complètement discréditées dans le second congrès réuni à Paris en 1889. Le fameux « type du criminel » n'y eut d'autres partisans que certains juristes (Garofalo, Pugliese, Alimena). Mais les biologistes, les anthropologistes et les médecins le rejetèrent résolument. G. Tarde, retournant contre son adversaire son axiome favori, fait observer que Lombroso a pu apprendre par expérience, que, du Capitole à

1. *Revue philosophique*, 1889, II, 464.
2. *L'uomo di genio* (Turin, 1888; 5e édit.).
3. *Revue philosophique*, 1889, II, 450.

la roche Tarpéienne, du génie à la folie la distance n'est pas grande, et que les idées nouvelles renferment habituellement un grain de folie [1]. De ce deuxième Congrès il ressort que la criminalité n'est pas le « type d'une race », mais, au contraire, une « atypie », c'est-à-dire « une déviation vitale et sociale du type » [2].

Au congrès de droit criminel tenu à Pétersbourg en 1890, les théories de Lombroso furent tellement laissées à l'arrière-plan que c'est à peine s'il en fut question en passant. Le russe Spasowicz, parlant au nom de la Société de jurisprudence de Pétersbourg, déclara que le radicalisme des principes soutenus par l'école anthropologique constitue un obstacle à l'application pratique et immédiate de ses théories dont, semble-t-il, on n'a tenu aucun compte dans la rédaction du nouveau code criminel italien [3]. Le célèbre professeur de Vienne, Benedikt, tout en admettant les principes généraux de l'anthropologie criminelle positive, s'est prononcé contre la théorie du criminel atavique de Lombroso [4]. Il faut en dire autant de F. von Liszt [5].

L'impression principale qui ressort du troisième

1. *Revue scientifique*, 1889, II, 686.
2. *Revue scientifique*, 1889, II, 687.
3. *Archives de l'anthropologie criminelle*, 1890, V, 517 et suiv.
4. Benedikt, *Aus der Pariser Congresszeit* (Vienne 1889).
5. Voir *Centralblatt für Rechtswissenschaft*, janvier 1890, p. 156.

congrès d'anthropologie criminelle réuni à Bruxelles (7-13 août 1892), « c'est que le fameux type du criminel — né de Lombroso — après une existence aussi courte que tapageuse, a définitivement vécu. De gauche comme de droite on est tombé dessus à bras raccourcis, et avec un tel entrain que les catholiques timorés peuvent se rasséréner »[1]. Chose étrange ! c'est un prêtre catholique, l'abbé Baets, de Gand, qui par son discours plein de modération et d'esprit de conciliation, a recueilli de tous côtés les applaudissements des membres du congrès[2].

En somme, en Italie, l'école positiviste de droit fait à ses théories une réclame hors de toute proportion avec leur valeur scientifique. Depuis 1880, elle a une Revue entièrement à son service[3]. Sous le titre prétentieux de *Biblioteca antropologico-giuridica* (Turin, Bocca), il existe une officine où les volumes pullulent, grâce à la fécondité de Lombroso et consorts, c'est-à-dire R. Garofalo, Marro, Balestrini, Cerelli, Laschi, Tonnini, d'Aguanno, Puglia, Enrico Ferri, Ag. Setti, Pietro Cogliolo, Giul. Fioretti, Compili, Alongi, Carnevali, L. Drago.

172. — **Quelques échantillons de l'esprit et de la « science » de l'école de psychiatrie-criminaliste.** — Nous nous bornerons aux exemples

1. Dr Eug. Hubert, dans la *Revue générale* (Bruxelles), septembre 1892, p. 471.
2. *Ibid.*, 479. 482.
3. *Archivio di psichiatria, scienze penali ed antropologia criminale.*

suivants. E. Ferri, l'un des principaux représentants de cette école, disciple de Rob. Ardigò et professeur à Bologne, attache à l'étude du crime chez les animaux la plus grande importance pour le progrès du droit criminel. Dans son livre *Le uccisioni criminose tra gli animali*, il affirme la parfaite identité des mobiles du crime chez l'homme et chez l'animal. — Le suicide et le duel, ajoute-t-il dans un autre de ses ouvrages (*Omicidio-suicidio*, 1884), ne sont interdits que dans les cas où ils sont inspirés par un mobile anti-social. La logique judaïque (de la Bible), qui, sans se préoccuper des mobiles de l'acte, poursuivait comme meurtrier quiconque avait tué, était absurde etc. etc.

Dans une leçon intitulée *Psicosi epidemica*, qui sert d'introduction à son « Cours libre d'anthropologie criminelle » ouvert à l'Université de Rome le 16 novembre 1888, Giuseppe Sergi, un autre coryphée de l'école, affirme que les pélerinages au Siège apostolique qui ont eu lieu à l'occasion du jubilé sacerdotal de Léon XIII, et que la « servilité dont les fidèles font preuve envers le Saint Père », constituent une « psychose » épidémique de notre époque, comme les croisades ont été une « psychose » du moyen âge. « Les prophètes saint Paul et Mahomet, le Madhi et d'autres encore sont des exemples vivants de ce fait. Il faut en dire autant des Mormons et en général de toute aberration humaine qui produit facilement un vertige psychique s'étendant plus ou moins rapidement chez un

peuple ami du merveilleux pour le pousser au bouleversement de l'ordre social »[1]. Pour être complet, Sergi aurait dû ajouter à son énumération des « psychoses », le culte de Garibaldi et de Mazzini, les hymnes de Carducci à Satan, les fêtes de Giordano Bruno, et tant d'autres manifestations de l'Italie officielle.

L'école positiviste italienne de droit criminel fait volontiers parade des nombreuses adhésions qu'elle a recueillies parmi les savants russes[2]. Cependant une étude sérieuse de la science du droit en Russie[3] a démontré que, sur ce point également, les « psychiâtres » italiens sont les victimes d'une illusion (« psychose »). La même conclusion ressort plus clairement encore du congrès de S. Pétersbourg que nous avons rappelé plus haut[4]. Tous ces échecs ne laissent pas de gêner Lombroso, comme on peut s'en convaincre par la lettre qu'il a adressée à Em. Zola[5]. L'auteur de l'*Uomo di genio* y envoie l'assurance de sa plus vive sympathie à l'auteur de la

1. *Rivista della filosofia scientifica*, 1889, p. 169 et suiv.

2. Garofalo, *Di una nuova scuola penale in Russia*: *Archivio di psichiatria*, vol. v, (1884), p. 328 et suiv.

3. Dr. Alfr. Frassati, *Die neue positive Schule des Strafrechts in Russland*, dans la *Zeitschrift für die gesammte Strafrechtswissenschaft* (Berlin, 1890), tom. v, p. 607 et suiv.

4. *Archives d'anthropologie criminelle*, 1890, v, 314 et suiv.

5. Cette lettre se trouve reproduite dans les *Archives d'anthropologie criminelle*, 1890, v, 583.

Bête humaine[1], qui partage avec lui le sort de tous les grands hommes, en restant méconnu.

Quoique les théories particulières de Lombroso n'aient que peu de crédit en dehors de l'Italie, il faut avouer pourtant que l'influence du positivisme, grâce en grande partie aux efforts de l'école positiviste italienne de droit criminel, a pénétré la science du droit. Les criminalistes positivistes les plus circonspects, tout en blâmant la part exagérée faite à la pathologie et à l'atavisme dans la théorie du crime, accordent un rôle prépondérant aux facteurs psychologiques et sociaux. On pourrait donc les désigner sous le nom de « criminalistes sociaux ». Parmi eux, les uns, comme le socialiste Napoléon Colajanni, admirateur enthousiaste de Crispi, voient la cause principale du crime dans l'inégalité sociale. Pour les autres, représentés surtout par G. Tarde[2], le crime est le résultat de l'ensemble des conditions et des abus de la société. — « La société est l'imitation, et l'imitation c'est une espèce de somnambulisme », a écrit G. Tarde : le lecteur voit par là que les hypothèses de l'hypnotisme ont déjà passé dans la science du droit.

1. Zola avoue que, pour écrire la *Bête humaine*, il s'est inspiré de l'*Uomo delinquente* et de l'*Uomo di genio* de Lombroso, et ce dernier profite de cet aveu pour examiner le volume de Zola au point de vue de l'anthropologie criminelle.

2. Voir G. Tarde, *Les lois de l'imitation* (Paris, Alcan; 1890).

2. LE POSITIVISME DANS LES SCIENCES SOCIALES ET DANS LA SCIENCE DES RELIGIONS.

Un des dogmes fondamentaux, peut-être même le dogme essentiel du positivisme d'Aug. Comte est celui-ci : les phénomènes sociaux, et surtout les principaux d'entre eux, c'est-à-dire les phénomènes religieux, sont soumis à des lois naturelles invariables : il n'ont donc, dans le processus universel de l'évolution humaine, qu'une valeur relative.

Depuis Aug. Comte, il a paru une foule d'écrits sur la science sociale, sur la psychologie des peuples, sur l'ethnologie, et tous, plus ou moins, s'inspirent de la théorie du fondateur du positivisme. Sans parler de tant d'écrivains français et anglais, en Allemagne, Bastian, le célèbre professeur d'ethnologie, à Berlin, soutient des opinions analogues. « Grâce à une ethnologie fondée sur les résultats acquis par l'anthropologie et par la linguistique », dit-il, « il serait possible de faire rentrer l'histoire dans la catégorie des sciences naturelles et d'arriver à comprendre les faits historiques comme des faits réglés par des lois, de même que l'on a déjà reconnu, pour la plupart des phénomènes de la nature physique, leur étroite conformité à des lois déterminées »[1].

1. *Allg. Grundzüge der Ethnologie, Prolegomena zur Begründung einer naturwissenchaftlichen Psychologie auf dem Material des Volkergedankens* (1884), p. 130.

Un auteur bien connu en politique sociale, Schäffle, admet dans son livre *Bau and Leben des socialen Körpers* tout un ordre d'idées assez conformes aux doctrines de Comte et de Spencer. Etc., etc.

173. — **Les premières chaires de la science comparée des religions.** — La science comparée des religions est actuellement en grande faveur auprès des ennemis de l'Église. En 1879, sur la proposition des positivistes FF.·. P. Bert et J. Ferry, une chaire de la science des religions fut fondée au Collège de France ; d'autres s'établirent bientôt à Bruxelles (1884), à Rome (1886), en Hongrie, en Grèce, et dans les quatre Universités de la Hollande (1887).

« Il y a des modes en toutes choses, dans l'irréligion comme dans le reste. En ce moment la mode est à « l'histoire des religions », à la « science des religions », machine de guerre qui, sous prétexte de comparer entre elles les diverses religions historiquement connues et d'en analyser les éléments, cherche à ruiner dans les esprits la croyance à l'existence, ou plutôt à la possibilité même d'une religion venue de Dieu, d'une religion révélée »[1].

La *Revue des religions* a raison de le dire : « Qu'on ne s'y trompe pas, le courant qui a créé ces chaires d'histoire des Religions, est le même que celui qui a supprimé les facultés de théologie et interdit le catéchisme dans les écoles primaires.

1. *Moniteur universel*, 7 septembre 1889.

La Religion doit être enseignée désormais scientifiquement, en dehors de tout dogme et de toute confession. On a déjà élaboré des programmes dans ce sens pour les trois degrés de l'enseignement primaire, secondaire et supérieur »[1].

174. — **Principaux adversaires de la révélation dans la science comparée des religions.** — La nouvelle science est souvent représentée par des hommes hostiles à la révélation ; nommons en particulier les suivants : M. Müller, à Oxford ; A. Réville, Maurice Vernes, E. Renan, à Paris ; C. P. Tiele, à Leyde ; B. Labanca, à Rome. A en juger par leur doctrine, les trois premiers sont des rationalistes ; les autres sont plus ou moins évolutionnistes et positivistes. Tous, cependant, traitent le problème d'une façon essentiellement positiviste. Ils mettent la religion chrétienne au même rang que les religions païennes, et ils la regardent comme l'une des nombreuses phases de l'évolution humaine, n'ayant, de même que les autres, qu'une valeur « relative ».

Le rationaliste Réville, par exemple, comme beaucoup d'autres, s'approprie la loi sociologique d'A. Comte (loi des trois états) dans ce qu'elle a d'essentiel, tout en croyant devoir la corriger. D'après lui, dans la première période, l'homme regarde le monde comme soumis à l'influence de volontés arbitraires, qu'il doit se rendre favorables (point de vue naturaliste, ani-

1. *Revue des religions* (Paris, rue du Bac), nº 1, mars 1889, p. v.

miste); dans la seconde période, il reconnaît l'existence de lois normales, mais dominées par une volonté suprême qui peut faire plier ces lois en faveur de l'homme (monothéisme); dans la troisième période, il voit que les lois invariables de la nature sont essentiellement la divinité elle-même, qu'elles sont, « dans le temps et dans l'espace, les irradiations de la pensée toute-puissante, infinie » (naturalisme moniste) [1].

Maurice Vernes blâme, il est vrai, la tendance à faire de la science comparée des religions une arme contre l'Église, ce qui ne l'empêche point, du reste, d'admettre les idées essentiellement positivistes que nous venons d'indiquer [2].

Labanca, généralement regardé comme un positiviste, expose en ces termes la « nouvelle théorie » dont il se déclare également partisan : Dans la science des religions, « la méthode *a superiori* des supra-naturalistes et la méthode *a priori* des rationalistes ont fait place à la méthode *a posteriori* de la recherche méthodique et critique des faits et des documents primitifs » [3]. Pour montrer qu'il est, au fond, parfaitement dans les idées de Comte, il suffit de citer ces

1. A. Réville, *Les religions des peuples non civilisés* (Paris, 1883; 2 vol.).

2. *Revue philosophique*, 1884, I, 305-318; M. Vernes, *Histoire des religions* (Paris, Leroux; 1887).

3. Labanca, *Il cristianesimo primitivo. Studio storico-critico* (Turin. 1886). Voir l'article publié à ce sujet par M. Vernes dans la *Revue philosophique*, 1886, I, 495.

quelques lignes : « Aujourd'hui, grâce aux recherches de la philosophie scientifique, ce n'est plus Dieu qui crée l'homme à son image : c'est l'homme qui crée Dieu à la sienne. Aujourd'hui ce n'est plus la conscience divine qui verse dans l'âme la conscience humaine toute d'une pièce : c'est la conscience humaine qui peu à peu se façonne elle-même et qui façonne ensuite la conscience divine, ou, ce qui revient au même, la divinité »[1].

D'après Guyau, qui professe le « naturalisme moniste », toutes les religions doivent disparaître, et l'idéal religieux consiste dans « l'anomie religieuse », c'est-à-dire dans la suppression de tous les dogmes, dans le complet affranchissement de l'individu. L'unique chose qui reste de la religion, la seule qui y mérite l'attention et qui soit éternelle, c'est le « désir de savoir, le sentiment de l'Inconnu et de l'Inconnaissable, le besoin d'un idéal »[2].

Renan est assurément, dans le milieu « non scientifique » des représentants incrédules de la science des religions, celui qui a exercé le plus d'influence. Nous ferons à son sujet une seule remarque : sa « science » n'est pas tenue en fort grande estime par les plus sensés de ceux-là mêmes qui partagent son incrédulité. M. Vernes,

1. *Rivista della filosofia scientifica*, avril 1889, p. 323.

2. J. M. Guyau, *L'irréligion de l'avenir ; étude de sociologie* (Paris, Alcan ; 1881), p. 332.

par exemple, dit de lui, qu'il s'appuie (dans son *Histoire du peuple d'Israël*, 1887) sur un fondement minable qui ne saurait résister à un examen sérieux [1]. David Castelli, parlant du même ouvrage, écrit à son tour : « Renan refait avec son imagination extravagante d'artiste l'histoire du peuple d'Israël » [2].

3. LE POSITIVISME DANS L'ÉDUCATION ET DANS L'ENSEIGNEMENT

L'éducation de la jeunesse étant le moyen qui permet d'agir le plus efficacement sur les idées et les mœurs de l'homme, il n'est pas étonnant que, de nos jours, le positivisme ne néglige rien pour faire, là aussi, prévaloir son influence.

175. — **Littérature pédagogique positiviste.** — Dans ce genre, nous citerons seulement les publications suivantes : H. Spencer, *Education, intellectual, moral and physical* (en 1890, 20.000 exemplaires de ce livre étaient déjà répandus; c'est, aux yeux des positivistes, le type de tout travail sur le même sujet); — A. Bain, *Edu-*

1. Maurice Vernes, *Précis d'histoire juive* (Paris, Hachette ; 1889), p. 7.

2. « Il Renan rifà con la sua artistica e vaga immaginazione la storia del popolo d'Israel ». Dav. Castelli, *Storia degli Israeliti dalle origini fino alla monarchia, secondo le fonti bibliche criticamente esposte* (Milan, 1887), II, 342.

cation as a science (1885, 5e édit.); — Gabr. Compayré, *Cours de pédagogie théorique et pratique* (1886); — Ch. Robin, L'*instruction et l'éducation* (1878); — B. Perez, L'*éducation dès le berceau* (1880); -- S. F. de Dominicis, *La pedagogia e il Darwinismo* (1879); — A. Angiulli, *La pedagogia, lo stato e la famiglia* (1876); -- P. Siciliani, *La scienza dell' educazione* (1879); *Sul insegnamento ai bambini* (1881); -- A. Berra, *Appuntes para un curso de pedagogia* (Montevideo, 1883), etc., etc.

Parmi les manuels de l'instruction morale et civique pour l'enseignement primaire, nommons seulement : Gabr. Compayré, *Eléments d'instruction morale et civique* (adopté dans 68 départements)[1]; L'*instruction civique à l'école* (adopté dans 72 départ.); -- P. Laloi, *Première année d'éducation civique* (adopté dans 79 départ.).

176. -- **La pédagogie positiviste dans la vie publique.** -- Les réformes que le positivisme tend à introduire dans l'enseignement et l'éducation, peuvent se résumer en deux points principaux : laïciser l'enseignement et l'éducation à tous leurs degrés et dans toutes leurs branches, modifier les programmes de l'enseignement en un sens réaliste et anti-humaniste. Actuellement,

1. Ces chiffres sont empruntés au fascicule n° 66 de la Collection intitulée : *Mémoires et documents scolaires publiés par le Musée pédagogique* (1889).

c'est surtout l'école primaire que l'influence positiviste cherche à laïciser, parce qu'il n'y a pas de moyen plus efficace pour arriver à la laïcisation de la société tout entière. Ces écoles sont fréquentées par tous les enfants du peuple — on recourt du moins à la contrainte scolaire et à tous les moyens d'exercer une pression morale, pour que ces enfants passent par les écoles ainsi réformées — et ils y passent précisément à un âge où les principes qu'ils y recevront peuvent influer de la façon la plus décisive sur la direction religieuse de leur vie entière. Or l'Église, qui représente le principe surnaturel, avait conservé jusqu'ici une influence relativement considérable sur ces écoles.

En ce qui concerne la France, nous avons déjà rappelé certains détails très significatifs qui montrent bien que le positivisme est loin d'être étranger à ces réformes. Gambetta, le principal représentant d'nne politique qui s'est donné pour mission la réforme scolaire, Paul Bert et Jules Ferry qui ont joué dans cette œuvre le rôle capital, se sont déclarés publiquement et pratiquement en faveur du positivisme, devenu pour eux la philosophie destinée à servir de fondement à tout l'enseignement. Il n'est pas possible d'en douter : en France, les écoles nouvelles subissent profondément l'influence positiviste, bien qu'on ait pu rencontrer et qu'on rencontre encore, dans la rédaction des programmes d'enseignement et dans l'administration scolaire, certains membres de l'Université partisans des idées spiritualistes.

Le double idéal positiviste, Humanité et Patrie[1], a déjà remplacé Dieu et le christianisme dans les écoles françaises : Dieu et christianisme ne sont plus que des mots qui reparaissent de temps en temps pour contenter la galerie.

En 1879-1884, la Belgique a eu ce que nous pourrions appeler son *Schulkampf* : on y a retrouvé les mêmes tendances[2] qui prévalent en France depuis 1877.

Le rejet du projet de loi scolaire présenté par Zedlitz (1892) et, plus récemment encore, la fondation des *sociétés pour la culture morale* prouvent qu'en Allemagne le parti libéral (progressites, nationaux-libéraux, socialistes) tend activement à remplacer, dans l'enseignement même primaire[3], les religions positives par les théories humanitaires, « dégagées de toute hypothèse », débarrassées des « béquilles théologiques » et des systèmes philosophiques. Bien souvent les libéraux allemands ont cité comme un

1. Au concours général de 1891. M. Bourgeois, ministre de l'Instruction publique, affirmait expressément que ces deux idées doivent désormais inspirer tout enseignement. — *Revue Occidentale*, 1891, p. 271.

2. Sylv. Balau, *Soixante-dix ans d'histoire contemporaine de Belgique* (1815-1884) ; 4e édit., 1890 ; pp. 283 et suiv.

3. Pour l'intelligence des lecteurs français, nous ferons remarquer qu'en Prusse, dans les écoles primaires, l'instruction religieuse est encore, pour la forme, la base de l'enseignement. L'échec du projet de loi préparé par Zedlitz (1892) n'a rien changé sur ce point.

exemple à suivre les écoles primaires françaises.

Il s'est formé en outre, en Allemagne, comme dans d'autres pays, un courant très énergique contre l'enseignement humaniste auquel on veut substituer un enseignement réaliste. A la tête de ce mouvement on retrouve la plupart des hommes qui cultivent les sciences naturelles et réclament à grand cris la laïcisation du système tout entier de l'instruction publique, par exemple Haeckel, Preyer, Eimer etc.. Haeckel veut établir l'unité de l'enseignement sur les principes évolutionnistes. Preyer appelle « les écoles humanistes », « un organe rudimentaire » du corps social moderne. Eimer est pour la suppression de toute éducation philosophique et théologique. D'après ces partisans du progrès, dans l'enseignement le rôle prépondérant doit revenir aux mathématiques et aux sciences naturelles[1]. « Le moment n'est pas éloigné », dit Eimer, « où les sciences naturelles prendront, dans l'éducation, un rang tout autre que celui qu'elles occupent aujourd'hui. Elles seules peuvent dans l'avenir fournir la base de plus en plus nécessaire aux exigences de notre vie publique, en bannissant les principes contraires à l'esprit naturel de l'homme, en propageant des doctrines saines, pratiques et en même temps idéales, je dirais volontiers normales, sur les problèmes fondamentaux de la société et de la vie, par l'élimination définitive de

1. Voir *Philosophisches Jahrbuch* (Fulda, 1889), pp. 1 et suiv. ; 291 et suiv.

toute éducation théologique et philosophique »[1].

Aux États-Unis le système des écoles publiques (*common schools*) séparées de toute attache confessionnelle (*unsectarian*), et en Angleterre le système des *board-schools* poursuivent, quoique peut-être avec plus de modération, les tendances qui ont trouvé en France dans les écoles primaires leur application la plus complète. Tout un parti y travaille à faire prévaloir de plus en en plus ce qu'il appelle l'*unsectarian moral education*.

En Italie, où le parti franc-maçon libéral rivalise de zèle avec la France pour la diffusion de la « civilisation nouvelle », l'influence positiviste ne garde plus de ménagements et règne en maîtresse dans la pédagogie.

P. Siciliani, par exemple, écrivain qui fait loi pour la jeune Italie dans les questions pédagogiques, réclame formellement qu'on bannisse des écoles tout enseignement religieux[2]. Il veut que l'État interdise cet enseignement, même dans la famille, qu'il ne recule pas, s'il le faut, devant la violence, qu'il impose à tous un « catéchisme de morale naturelle, rationnelle, universelle »[3]. C'est le droit de l'État, ajoute-t-il ; c'est son devoir ; car il est obligé d'assurer aux enfants la

1. *Humboldt, Monatschrift für die gesammte Naturwissenschaft*, 1887, p. 2.

2. Siciliani, *Rivoluzione e pedagogia* (1882), 239 et suiv., 354 et suiv.

3. *Ibid*, 347.

liberté de conscience, d'empêcher que leur esprit ne soit imbu de préjugés et de superstitions dont il est toujours difficile de se débarrasser plus tard, de favoriser le progrès de la vraie civilisation. Si l'on veut un modèle d'un manuel de morale laïque, Siciliani recommande les *Eléments d'éducation civique et morale*, de Compayré [1].

Labriola, professeur de philosophie et de pédagogie à l'Université de Rome, déclarait dans une conférence publique [2] qu'il fit à Rome le 22 janvier 1888 au nom de la *Società degli Insegnanti*, que la question de l'école primaire étant à la fois « le commencement et le couronnement de toute politique sociale », elle s'est imposée nécessairement à l'Italie ramenée à l'unité [3]. On est venu à Rome non pas seulement pour combattre les prétentions de la papauté à une royauté temporelle, mais encore et surtout « pour s'opposer, par la *pensée* philosophique, aux artifices et à l'influence malsaine de la puissance spirituelle » (Vifs applaudissements) [4]. L'État doit donc, comme « représentant du laïcisme, comme organe légal des idées modernes de la civilisation, comme adversaire de toute prétendue Église », prendre la direction de l'école [5], en écarter l'Église, imposer d'étroites conditions aux écoles libres [6] et

1. *Rivoluzione e pedagogia*, 344.
2. *Della scuola populare* (Rome, Centenari; 1888).
3. *Ibid.*, 18.
4. *Ibid.*, 43.
5. *Ibid.*, 28.
6. *Ibid.*, 33.

« supprimer définitivement l'enseignement », hypocrite et menteur du catéchisme [1]. C'est dans l'idée de civilisation et de progrès qu'il faut chercher le principe et le fondement de l'école [2], civilisation et progrès qui, par la généralisation du sentiment humain de la fraternité, rendront désormais superflu le particularisme de l'Église [3].

G. Cerca, une des lumières du positivisme, professeur à l'Université de Padoue, a publié un livre (*La religione della filosofia scientifica*, 1889) où il préconise une « religion sans aucun élément surnaturel ». C'est bien la théorie d'Aug. Comte. Les fêtes de cette religion, dit-il, ont pour objet les grands hommes et les grands événements. Le but des assemblées religieuses est d'arriver à l'idéal moral et de donner à la pensée et à l'action commune la sympathie pour fondement. Cette religion est un des besoins les plus impérieux de notre temps. Son rôle est d'unir tous les hommes dans une église unique, de les animer au culte de l'idéal, de briser les barrières qui séparent entre elles les nations et les races, de réaliser dans la pratique les grandes maximes de la solidarité qui depuis des siècles est le plus doux rêve des hommes, de l'égalité et de l'humanité. Cet idéal, conclut-il, ne peut s'incarner dans la réalité que par l'institution d'une éducation vraiment scientifique pour tous [4].

1. *Della scuola populare*, 42, 43.
2. *Ibid.*, 43.
3. *Ibid.*, 44.
4. Voir *Revue philosophique*, 1889, II, 335.

Dans certains milieux de la jeune Italie on trouve aussi cette opinion, que l'ère nouvelle de la « troisième grande civilisation de l'Europe » sous la Rome républicaine a déjà commencé [1]. « Aujourd'hui », disait F.·. Giov. Bovio, le 9 juin 1889, aux fêtes de Giordano Bruno auxquelles s'étaient donné rendez-vous les francs-maçons, les libéraux et les libres-penseurs du monde entier, « aujourd'hui Rome inaugure la religion de la libre-pensée, qui ouvre une ère nouvelle... Les nations accourues ici le sentent bien : comme autrefois, à Milan, un décret impérial a fixé à l'an 313 la date de la religion chrétienne, ainsi, ce 9 juin 1889, de l'accord commun de tous les hommes libres, fixe la date de la religion de la pensée » [2].

A l'occasion du Centenaire de la révolution

1. Les francs-maçons et les libéraux de la jeune Italie rêvent, d'après les théories de Mazzini, le prochain établissement d'une république universelle, fondée sur les principes naturalistes et positivistes, et surtout sur l'idéal de l'Humanité avec une troisième Rome — non pas celle des Césars ni des Papes, mais une Rome républicaine — pour métropole. Ils se flattent de pouvoir réaliser cet idéal avant la fin de ce siècle, grâce au concours de la France républicaine, des socialistes allemands et des libéraux-progressistes des autres pays (*Rivista della massoneria italiana*, 1885, p. 133 ; 1886, p. 276 ; 1889, pp. 4, 86, 36, etc...) — La franc-maçonnerie française nourrit un projet analogue (Voir Bulletin du Gr.·. Or.·. de France 1887, p. 680 ; *Congrès maç.·. international* 1789-1889 ; *Compte-rendu etc .. au Secrétariat général du Gr.·. Or.·. de France, rue Cadet 16, 1889*).

2. *Rivista della massoneria italiana* 1889, p. 133.

française, Jean Macé, le chef de la *Ligue française de l'enseignement*, voulant hâter la réalisation de cet idéal d'une république universelle franc-maçonne, a jeté les fondements d'une *Ligue internationale de l'enseignement*. « La Révolution française », dit-il, « ayant donné dans le monde l'impulsion du mouvement pour l'instruction populaire, il aurait manqué quelque chose à la célébration du centenaire de 89, s'il n'avait pas eu sa place... Le cri de guerre des vieux Hussites, *la coupe au peuple*, a été le prélude de la révolution religieuse du XVIe siècle. La coupe au peuple! la coupe du savoir et du raisonnement, c'est la conséquence dernière de la révolution politique proclamée en 89, le point de départ de l'ère nouvelle que tous les peuples viennent de fêter avec nous » [1].

J. Macé est assuré de rencontrer partout l'appui des libéraux, dans ses efforts pour étendre au monde civilisé tout entier, grâce à une confédération générale des libres-penseurs de tous les pays, la *Ligue de l'enseignement*, car il y a longtemps que les chefs du libéralisme ont adopté partout le mot d'ordre de Littré : *Instruisez-vous, instruisez les autres*. « Qu'on impose l'instruction laïque » [2]. C'est toujours la néces-

1. *Bulletin de la Ligue française de l'enseignement*, 1890, p. 3 et suiv.

2. Grand-maître Adjoint Pirro Aporti; *Rivista*... 1886, p. 383; Grand-maître Lemmi, *ibid.*, 1890, 2; 1888, 249; 1889, 83.

sité de l'instruction qui se dévoile comme la clef de toutes les difficultés[1] ».

Le programme que, sous l'inspiration de Crispi, le Grand Maître Adriano Lemmi a développé dans de nombreux discours, durant une tournée entreprise en Italie pour ranimer le parti radical (1892), se résume également en ce mot : « laïcisation complète de l'Etat et de la société, en établissant l'éducation laïque donnée par l'État »[2].

1. Grand-maître Couvreur, Bulletin du Gr.·. Or.·. de Belgique ; 1874, p. 117.
2. Voir *Rivista*... 1892, nº 14-17, etc.

CONCLUSION

Si, à la fin de ce travail, il nous fallait résumer en un mot notre jugement sur l'ensemble du positivisme, nous pourrions l'appeler une grande *mystification*[1] favorisée par l'esprit vain et superficiel d'un siècle de demi-savants.

Comme nous avons eu déjà plusieurs fois l'occasion de le faire remarquer[2], le positivisme combat la théologie et les systèmes philosophiques enseignés jusqu'ici, sous prétexte que leurs « constructions sont vaines, métaphysiques, *a priori* » et ne reposent en rien sur l'expérience. Il prétend ne s'appuyer lui-même que sur les données expérimentales; et, partant, il se glorifie d'être la seule « philosophie vraie, scientifique, réelle, précise, organique, utile, la seule philosophie universelle et définitive ».

Relevons d'abord cette dernière prétention. Le positivisme se vante d'être la philosophie « dé-

1. En employant cette expression, notre intention n'est pas d'affirmer que les représentants du positivisme mentent « de propos délibéré », mais d'indiquer le caractère du positivisme en tant que doctrine et méthode.

2. Voir, en particulier, H. Gruber, *Auguste Comte, fondateur du positivisme*... Introduction et nº 34.

finitive ». Si l'on songe aux transformations qu'il a subies depuis quarante ans, une telle prétention ne peut sembler qu'une plaisanterie. Le positivisme primitif, c'est-à-dire le système philosophico-politique d'Auguste Comte a été si peu « définitif », qu'il n'a jamais été pris au sérieux par le monde savant et qu'il est aujourd'hui, presque entièrement oublié. Quant aux autres systèmes positivistes, celui de Spencer par exemple, ils présentent des défauts si évidents qu'ils n'ont pu se faire accepter d'une manière durable même par les philosophes positivistes qui tous, naturellement, à l'exception de l'inventeur du système, ont rejeté ces théories particulières.

Cette seule remarque permet également de juger si la philosophie positiviste est « certaine » et « universelle ». L'incertitude et la diversité des systèmes ont contraint leurs représentants à déclarer enfin que le positivisme est plutôt une « méthode » que tel ou tel système déterminé.

On ajoute que c'est une philosophie « réelle ». Ce fondement « réel » lui fait tellement défaut, que les affirmations ou plutôt les négations propres à cette philosophie ne s'appuient en rien sur l'expérience. C'est dire en même temps si le positivisme est une philosophie « scientifique ». En effet, de l'aveu même des positivistes, la première préoccupation de la science doit être de ne donner pour certain que ce qui repose sur l'observation directe ou sur ses conclusions rigoureusement logiques.

En outre, le positivisme est un système « non-

scientifique », parce que, dans le but de justifier ses négations, il avance tout un ensemble d'affirmations en contradiction formelle avec les faits de l'expérience, tels qu'ils s'offrent à l'observation scientifique. Au nombre de ces affirmations on peut ranger par exemple les suivantes : éternité du mouvement dans le monde ; éternelle évolution du cosmos ; apparition spontanée du mouvement dans la matière demeurée jusqu'alors à l'état de repos ; génération primitive *(generatio æquivoca)* à laquelle, précisément de nos jours, les travaux de Pasteur et d'autres savants ont enlevé jusqu'au dernier reste de vraisemblance scientifique; transformation illimitée des espèces, etc.

Les négations et les assertions propres au positivisme n'ont aucun fondement dans l'expérience, elles sont plutôt en contradiction avec l'expérience : elles constituent donc des constructions insoutenables, « métaphysiques », « *a priori* ».

Pour ce qui regarde la « philosophie », le positivisme est si loin de l'avoir fondée, comme il s'en vante, qu'il a accompli, à cet égard, une œuvre de destruction radicale. La philosophie est la science ou la connaissance des choses dans leurs causes dernières et leurs rapports les plus élevés. Son rôle essentiel est de donner, en se faisant l'auxiliaire de la théologie, une solution aux grands problèmes de la vie humaine. Tout homme qui a l'usage de sa raison, doit nécessairement prendre parti dans ces questions et les ré-

soudre dans un sens ou dans l'autre, parce que la direction rationnelle de sa vie dépend de cette solution. Il est donc impossible que la philosophie se refuse à traiter ces problèmes. Or le positivisme déclare vaine et inutile toute recherche des causes dernières; tout au plus la considère-t-il comme un « complément purement idéal de la science expérimentale », sans autre valeur qu'une valeur subjective. Par là, il détruit formellement la philosophie en tant que science. D'autre part, le positivisme donne réellement une solution à cette question des causes dernières des choses ainsi qu'aux problèmes fondamentaux de l'existence humaine. Il jette ainsi la philosophie dans des contradictions inextricables; et, comme la solution qu'il propose pèche grossièrement contre les lois de la raison, il fait tomber la philosophie dans des absurdités. En niant l'existence d'un Dieu distinct du monde, il affirme que l'ordre de l'univers n'a ni cause première ni cause finale; en niant l'existence d'une âme distincte du corps, il affirme que le sentiment, la pensée et la volonté existent sans qu'il y ait un sujet doué de sentiment, de pensée, de volonté. De plus, le positivisme affirme que les phénomènes psychiques (par conséquent le sentiment, la conscience, la pensée etc.) ne sont qu'une combinaison plus complexe de mouvements purement mécaniques; ou bien, pour justifier sa négation de l'existence d'une substance psychique d'une nature particulière dans l'animal et dans l'homme, il gratifie de l'être psychique toute la matière et

ne voit plus dans l'homme et dans l'animal qu'une combinaison d'âmes atomiques et moléculaires : toutes hypothèses également absurdes.

De telles contradictions et de pareilles absurdités ne peuvent naturellement se soutenir qu'en faussant toutes les notions philosophiques et en tirant des déductions absolument sophistiques. Aussi, après avoir détruit toute métaphysique, après avoir bouleversé la cosmologie et la psychologie, le positivisme est nécessairement conduit à achever son œuvre de destruction par la ruine de la logique. Ce n'est donc point par l'effet d'un pur hasard que, d'une part, la philosophie positiviste en vient avec le subjectivisme-sceptique de Mill, de Laas etc. à renverser tous les fondements de la connaissance humaine ; et, que d'autre part, avec les théories de Spencer, de Wundt, de Fouillée etc., elle tombe dans les erreurs et les hypothèses métaphysiques les plus étranges.

Le manque de « précision », qu'on trouve à un si haut degré dans la philosophie positiviste, est une conséquence naturelle du point de vue essentiellement contradictoire auquel elle se place.

Le positivisme se vante tout particulièrement d'avoir établi la morale et la science sociale sur un terrain solide, et d'avoir ainsi inauguré pour l'humanité le véritable âge d'or.

Quant à la morale, voici le témoignage d'un auteur peu suspect, Fr. Paulhan, déclare que l'application de la méthode scientifique (à la morale) n'a pas encore produit de résultats appré-

ciables, soit parce que les anciennes idées conservent leur influence, soit parce que la tentative essayée pour fonder une morale scientifique constitue une impossibilité ou qu'on s'y est mal pris[1]. En réalité, les premières hypothèses du positivisme suffisent à rendre impossible toute morale proprement dite. Si, en effet, comme le positivisme le suppose, il n'y a aucune volonté supérieure à laquelle l'homme soit subordonné ; si les actions de l'homme sont entièrement soumises aux lois du déterminisme et que le libre-arbitre, au vrai sens du mot, soit ainsi supprimé, toutes les notions morales (devoir, droit, bien et mal moral, responsabilité morale etc.) perdent leur signification.

A la morale ainsi ruinée par lui, le positivisme ne pouvait substituer que les théories incertaines et vagues de la morale sentimentale ou de la morale utilitaire, puisqu'il nie l'Absolu et établit le grand principe de la relativité en toutes choses. La règle suprême de la morale positiviste — l'idéal de l'Humanité — peut recevoir les interprétations les plus diverses. Il suffit de se rappeler ce qu'est l'idéal de l'humanité dans les théories socialistes. Pratiquement la morale conçue d'après les hypothèses du positivisme se réduit à une question de nombre ou de force, c'est-à-dire à la ruine de la morale.

Le positivisme nie toute morale au sens véri-

1. Voir *Revue philosophique*, 1886, I, 643.

table du mot : il est donc dans l'impossibilité de mettre fin, comme il le prétend, à la « crise » dont souffre la société moderne. Cette crise, il l'a plutôt aggravée en minant, plus que toutes les philosophies révolutionnaires qui l'ont précédé, les fondements de la morale et du droit, en ébranlant toutes les notions morales et légales. C'est surtout grâce à lui que l'ordre politique et social tout entier est menacé de la plus dangereuse et de la plus radicale des révolutions par le socialisme. Le lien qui existe entre les dangers dont la société est aujourd'hui menacée et les doctrines positivistes est si évident que les savants libéraux et positivistes eux-mêmes se voient contraints de le signaler. « Que ne peut devenir, dans le cerveau d'un démocrate socialiste, la théorie de l'évolution » disait, dès 1877, l'agnostique Virchow répondant à Haeckel ! « On ne peut donner à des hypothèses le nom de « science » ; on ne peut en faire la base de l'enseignement... Tenter de supplanter l'Église et de substituer à son dogme la religion de la « descendance », c'est se condamner d'avance à un échec certain, et cet échec peut créer les plus grands dangers à la science en général » [1]. Et, de fait, malgré les naïves protestations de Haeckel affirmant que la « sélection naturelle » présente un caractère essentiellement aristocratique puis-

1. *Conférence de Munich* ; voir *Revue scientifique*, 1877, II, 534 et suiv.

qu'elle assure la « survivance du plus apte »[1], les chefs du parti socialiste ont fait de la doctrine de l'évolution la base de leurs théories révolutionnaires.

L'économiste A. Leroy-Beaulieu, qui fait autorité en politique sociale, a dit très justement : « Ne laissons pas notre orgueil d'hommes modernes se bercer d'illusions. Cela est aussi vrai de nos vieilles sociétés et de l'humanité soi-disant adulte, que des peuples enfants : une société ne saurait se passer d'une autorité morale, et, pour nos nations européennes, il n'en est guère en dehors du Christianisme. La première pierre de la réforme sociale, comme le répétait jusqu'à satiété Le Play, c'est le Décalogue. En dehors de ce fondement, rien de solide. Il faut aux sociétés une base morale, et c'est précisément ce qui manque à la nôtre. Elle est pour ainsi dire en l'air ; elle ne porte sur rien qui la soutienne. Elle reposait sur l'Évangile qu'on lui a enlevé, et que rien ne remplace. A toute société il faut un lien social qui en rattache et en rapproche les membres. Or, nos sociétés contemporaines tendent à n'avoir d'autre lien que les intérêts matériels, et les intérêts matériels séparent plus qu'ils

1. *Freie Wissenschaft und freie Lehre* (1878) ; *The Open Court* n° 243 ; *Freie Bühne* (1892). — Ce passage de la libre « science » à la libre « scène » est fort caractéristique pour « l'évolution » de Haeckel. Au lecteur de juger si les « représentations » de la période postérieure de cette évolution sont de la tragédie ou de la comédie.

n'unissent. Certes, pour le savant, pour le penseur, les intérêts sont le plus souvent connexes. Ils sont solidaires ; mais les masses ne le voient pas, l'individu ne le sent point. Nos sociétés se montrent divisées contre elles-mêmes, et l'Écriture a dit : Toute maison divisée contre elle-même croulera... Le Christ seul peut faire tomber le vent et calmer la mer ; et le monde ne le sent point, et le siècle ne veut pas le croire ; et, loin de le comprendre, les gouvernements qui s'intitulent progressistes, s'efforcent d'arracher le Christ aux masses »[1]. — « Est-ce avec nos livres et nos revues », reprend-il ailleurs[2], « est-ce avec nos chaires de professeurs que nous comptons barrer longtemps la route au socialisme révolutionnaire ? Mince rempart que tout cela devant les passions des foules déchaînées ! Nous avons pour nous la Science et la Raison[3], deux hautes puissances sans doute, mais deux puissances qui ont trop peu de corps — ou trop peu d'âme — pour avoir beaucoup de prise sur les masses ».

Taine lui-même, un positiviste pourtant, l'avoue en parlant de la France, pays classique de la laïcisation de la société dans le sens positiviste : « Depuis cent ans, la roue tourne en ce sens (la « déchristianisation » de la France) sans arrêt, et cela est grave, encore plus grave pour la

1. *Revue des Deux-Mondes*, 1891, VI, 765 et suiv.
2. *Ibid.*, 1892, II, 131.
3. Naturellement, nous ne pouvons admettre cette affirmation.

nation que pour l'Église. Au demeurant, en France, le christianisme intérieur, par le double effet de son enveloppe catholique et française, s'est réchauffé dans le cloître et refroidi dans le monde. Et c'est dans le monde surtout que sa chaleur est nécessaire »[1].

Dans le positivisme, tout est donc mystification ; tout, jusqu'au nom lui-même. Ce n'est pas positivisme, mais nihilisme (religieux, philosophique, esthétique, politique et social) qu'il faudrait appeler ces théories qui, sous le couvert du positivisme, cherchent partout à prévaloir.

Le vrai positivisme est précisément ce que le faux positivisme prétend détruire et supplanter : le théisme, le christianisme, le catholicisme. Voilà les grandes « réalités » qui s'imposent avec une inéluctable puissance à tout observateur impartial et exempt de préjugés.

Dans l'univers, tout, du plus grand jusqu'au plus petit — les astres qui roulent au firmament, comme le vermisseau qui rampe dans la poussière ; le moindre atome, le moindre mouvement, tous les êtres et tous les phénomènes si merveilleusement combinés des éléments les plus simples, le règne végétal et le règne animal avec leurs innombrables variétés, l'univers entier avec son harmonieuse beauté — tout s'unit pour attester mille et mille fois, sous toutes les formes, l'existence d'un Dieu personnel, cause première et cause finale de tous les êtres.

1. *Revue des Deux Mondes*, 1891, III, 516.

Quand l'homme cherche en tout et partout une cause suffisante des choses, il n'obéit pas à un caprice « métaphysique », mais aux lois essentielles de sa raison. On ne peut contester l'universalité du principe de cause suffisante, sans supprimer toute connaissance raisonnable, et, par conséquent, sans anéantir la raison elle-même. Ce ne sont pas seulement les phénomènes les plus immédiats et les plus à notre portée qui doivent avoir une cause et un but : c'est la série tout entière des phénomènes. Dans la chaîne immense des causes et des effets créés, un anneau ne peut rester isolé, sans se rattacher à un autre : la chaîne entière doit, elle aussi, se rattacher à un point d'appui. Il faut donc une cause première de toute existence, renfermant en soi-même le principe de l'être. Cet être, le plus réel de tous les êtres, l'être simplement « absolu », sans lequel on ne saurait concevoir aucun être relatif, ne peut être qu'un Dieu personnel, un esprit infini, parce que toute autre notion de « l'absolu » serait une contradiction.

De même que l'existence de Dieu, réalité suprême, s'impose à la raison du philosophe qui veut rapporter les effets à leurs causes, ainsi la raison doit admettre l'existence d'une âme spirituelle, essentiellement distincte de la matière. On a beau affirmer que, dans l'homme, toute sensation, et même toute pensée et toute volonté sont accompagnées d'effets matériels produits dans le corps et le système nerveux ou de phénomènes électriques et chimiques, il n'en demeure pas

moins manifeste que nul processus mécanique ou physiologique, si complexe qu'il soit et quelque modification qu'il puisse introduire dans l'équilibre du mouvement ou dans la structure des organes, ne saurait de lui-même se transformer en sensation, en pensée ou en volonté.

D'une part, la plus simple notion de la sensation et des autres phénomènes psychiques, et d'autre part l'idée la plus élémentaire des modifications de la matière suffisent pour comprendre qu'entre ces deux ordres de phénomènes il y a un abîme infranchissable. Aujourd'hui, les positivistes eux-mêmes reconnaissent communément qu'il est impossible d'expliquer les phénomènes psychiques par une combinaison mécanique ou autre, et, pour eux, le point vulnérable du système est précisément en ceci que le matérialisme supprime toute différence essentielle entre les phénomènes psychiques et les phénomènes mécaniques. Laas, par exemple, écrit : « Il n'est pas besoin d'avoir une intelligence supérieure pour voir que ni la conscience en général, ni les perceptions, ni les sentiments, ni les souvenirs, ni la pensée ne peuvent venir de la matière et de ses mouvements » [1]. « Le positiviste est parfaitement d'accord avec le physiologiste (du Bois-Reymond) pour affirmer que les théories atomistiques-mécaniques sont nécessaires à la science. Mais il constate en outre — et lui (du Bois

1. Laas, *Idealismus und Positivismus*, III, 107. Note.

Reymond [1]) plus que personne — la différence qui sépare la vie consciente du mouvement mécanique. Il trouve insuffisante une « explication » qui, à un moment donné, fait un bond si monstrueux » [2]. Lange déclare à son tour que « la conscience ne peut s'expliquer par le mouvement de la matière. On a beau démontrer qu'elle dépend entièrement des phénomènes matériels, le rapport entre le mouvement externe et la sensation demeure insaisissable et plus on l'étudie attentivement, plus l'opposition s'accentue » [3]. « Alors même que le mécanisme du processus cérébral, auquel l'âme individuelle semble être liée, nous apparaîtrait clairement dans toutes ses parties », remarque Wilhelm Wundt, « nous ne constaterions qu'un enchaînement très complexe de mouvements moléculaires; mais nous n'en découvririons pas davantage quelle est la valeur de ces phénomènes au point de vue psychique » [4].

Or une activité d'une nature essentiellement différente suppose un être dont la nature diffère essentiellement. On ne peut concevoir une activité nouvelle sans un sujet correspondant. Il faut donc reconnaître à la vie sensitive un principe propre, distinct, c'est-à-dire une âme substantielle.

1. Du Bois-Reymond, *Uber die Grenzen des Naturerkennens* (1872), 16 et suiv.

2. Laas, *Idealismus und Positivismus*, *Ibid.*, 136.

3. Lange, *Geschichte des Materialismus*, 3e édit., II, 2.

4. W. Wundt, *System der Philosophie*, 583. Voir aussi Fouillée. L'*évolutionnisme des idées-forces* (1890), pp. xx et suiv.

Si les phénomènes mécaniques diffèrent essentiellement des phénomènes psychiques, il y a, en outre, entre la vie sensible de l'animal et la vie intellectuelle de l'homme, un abîme que tous les efforts de l'évolutionnisme ne parviendront jamais à franchir. La faculté de saisir dans la vicissitude et la succession des phénomènes une loi permanente, de remonter à la cause des choses, de tirer du passé et du présent la prévision de l'avenir, de ramener à des formules toujours plus générales la synthèse de l'ordre universel, les lois du devoir, la responsabilité, les notions du droit et de la morale — en un mot, la raison et le sentiment moral marquent entre l'homme et l'animal une limite infranchissable. A cette vie d'une nature essentiellement supérieure, à cette vie intellectuelle et morale qui se révèle dans l'homme, doit répondre également dans l'homme un principe d'une nature essentiellement supérieure à celui de la vie animale. La vie intellectuelle suppose un principe intellectuel. La logique des faits nous conduit ainsi à admettre une âme spirituelle.

Or, l'existence de Dieu et d'une âme spirituelle une fois admise, les principales difficultés soulevées contre la révélation chrétienne tombent d'elles-mêmes. Tout d'abord, dans cette hypothèse, on ne voit pas ce qu'on pourrait objecter à la possibilité d'une révélation divine. Du côté de Dieu, rien ne s'y oppose — pourquoi l'Être souverain qui a donné à l'homme l'existence, qui se révèle indirectement à lui de tant de manières

dans la création, ne pourrait-il pas se mettre en rapport direct avec l'homme et se révéler immédiatement? Du côté de l'homme, nulle impossibilité — un commerce immédiat avec Dieu répond, au contraire, à l'intime désir de l'homme redevable à ce Dieu de son existence, soumis en toutes choses à ce Dieu dont il dépend pour le temps et pour l'éternité. Dans les conjonctures importantes et difficiles l'homme recourt au conseil de ses semblables : n'accueillera-t-il pas avec un empressement plus grand encore les lumières bien autrement sûres de la révélation divine, lorsqu'il s'agit des intérêts les plus graves et des problèmes les plus importants de la vie, à la solution desquels sont attachés son bonheur temporel et son éternel salut?

La révélation est donc possible ; et, dans l'hypothèse de l'existence de Dieu, souverain Maître de l'homme, il est également évident que l'homme a le devoir d'accepter cette révélation, si elle lui a été donnée, et d'examiner avec le sérieux et la loyauté qu'exige l'importance de la question, une religion qui se présente à lui avec les marques suffisantes de son origine divine, fermement résolu à suivre la vérité à tout prix.

Or, quiconque apporte à cette étude une volonté loyale, se convaincra sans peine de la vérité de la religion chrétienne. Qu'une prétendue « science comparée » s'efforce de supprimer toute distinction entre la religion chrétienne et les autres, c'est précisément par cette comparai-

son, et d'autant plus sûrement qu'elle sera faite avec plus de soin, qu'un esprit droit arrivera à la certitude qu'entre la religion chrétienne et les autres il n'y a pas seulement une différence accidentelle, mais que, par la pureté et la précision de sa doctrine, par la confirmation que lui donnent les faits surnaturels, par les fruits qu'il produit, le christianisme se distingue des autres religions comme la vérité se distingue de l'erreur, comme une œuvre divine se distingue d'une contrefaçon tentée par l'homme ou par le démon.

Supposer que le christianisme repose sur un mensonge et sur une illusion, ce serait jeter l'histoire tout entière de l'humanité dans une confusion inextricable, la rendre inintelligible, lui enlever tout son sens. Dans cette hypothèse, en effet, le christianisme serait la plus insensée des illusions, la plus grossière des impostures dont l'homme ait jamais été la victime. Ses fidèles se verraient contraints, sous peine de damnation éternelle, d'ajouter foi à des erreurs, de se soumettre aux plus pénibles sacrifices dans une espérance absolument vaine. Et comme, d'un autre côté, au point de vue de l'histoire et de la civilisation, le christianisme l'a emporté et l'emporte infiniment sur tous les autres systèmes religieux et philosophiques, il s'ensuivrait que la plus cruelle des erreurs, la plus indigne des impostures, la plus insensée des superstitions a pu conduire l'humanité à la perfection la plus élevée et fonder la civilisation la plus haute, sans

contredit, que l'homme ait jamais pu atteindre.

« Vous les reconnaîtrez à leurs fruits », disait le fondateur de la religion chrétienne, et, dans cette parole, il nous donnait un moyen infaillible de distinguer l'erreur de la vérité. Seule, en effet, la vérité peut s'attester par la vie, par la « réalité ». L'erreur, par une nécessité intrinsèque, est condamnée à échouer dans la réalité. Si donc depuis dix-huit siècles le christianisme révèle partout sa vie et sa puissance ; si le positivisme, malgré tous les efforts tentés depuis cinquante ans, n'a abouti partout qu'à l'échec, on ne saurait douter de quel côté est la vérité.

La soumission même de la raison et de la volonté, que la religion chrétienne exige par la foi à ses mystères et par l'obéissance à sa loi morale, ne peut être, pour un esprit « positif », une raison de révoquer en doute la vérité du christianisme. Le savant le plus positif n'ignore point que la nature est pleine de mystères dans tous les ordres de ses phénomènes, même les plus communs. Y aurait-il, pour les sciences naturelles, un procédé moins scientifique, moins « positif », que de rejeter l'existence d'une chose sous prétexte qu'elle est incompréhensible ? Si donc le savant doit admettre le mystère jusque dans le monde sensible, immédiatement accessible à sa connaissance, comment supposer raisonnablement que le mystère ne puisse se rencontrer dans le monde spirituel ou dans les sphères divines ? Les mystères de la religion chrétienne ne sont donc pas une raison de douter de son ori-

gine divine : leur absence, bien plutôt, serait une preuve qu'on pourrait faire valoir contre elle.

Bien moins encore les limites imposées à la liberté de l'homme par la loi chrétienne peuvent-elles retenir la foi d'un esprit « positif ». Dans l'hypothèse, en effet, que la loi chrétienne est d'origine divine, cette loi ne saurait jamais devenir un obstacle à l'évolution naturelle de l'homme. Non seulement elle ne porte aucune atteinte à la véritable liberté, mais elle la transforme et la conduit à sa plus haute perfection par la ressemblance avec Dieu, l'Être souverainement libre et infiniment parfait, *Libertas sine gratia non est libertas, sed contumacia*, dit excellemment saint Augustin [1]. Les vrais obstacles de la liberté humaine sont les passions ; et la loi chrétienne les écarte, quand on veut lui obéir. Elle affranchit l'homme en l'arrachant à la tyrannie de l'animalité ; elle l'élève en le divinisant. — Qu'il soit nécessaire de fixer des limites à la liberté, pour que la liberté elle-même soit possible, tout le monde en convient. Le christianisme, loi de charité, nous enseigne à remplir parfaitement, et en même temps librement et avec joie, tous les devoirs de l'homme envers lui-même et envers ses semblables : il concilie ainsi la loi et la liberté, il devient la sauvegarde de la liberté véritable.

C'est ainsi que, par la méthode positive, « comparée » et historique dont le positivisme lui-

1. S. Augustini, *Epistola 157*, *nº 16* (Ed. Maur.)

même se réclame, nous arrivons à démontrer la vérité et la divinité de la religion chrétienne. Il reste à faire un dernier pas qui ne peut offrir aucune difficulté sérieuse : il faut reconnaître dans l'Église catholique la seule véritable incarnation du christianisme.

Seule, l'Église catholique représente véritablement et légitimement le christianisme : c'est là un fait historique si manifeste que des esprits réfléchis, même en dehors de l'Église, sont nécessairement arrivés à cette conclusion, quand ils ont su se défendre des préjugés. Contentons-nous de rappeler, par exemple, certaines affirmations d'Aug. Comte [1], de Hartmann [2] et de Mallock [3] — sans parler des cardinaux Newman et Manning et de tant d'autres protestants, éminents par les qualités de l'esprit et du cœur, que la connaissance de cette vérité a conduits à l'Église catholique, au prix même d'héroïques sacrifices.

L'Église catholique qui continue et achève la révélation de l'Ancien Testament, par laquelle elle remonte ainsi dans le passé jusqu'à la révélation primitive faite dès le berceau de l'humanité ; — l'Église catholique prédite et annoncée dans la Bible, attendue et désirée par tous les peuples, figurée dans l'histoire tant de fois sécu-

1. Aug. Comte, *Cours de philosophie positive*, v, 298 (2e édit., 212) et suiv., 543 (381) et suiv.

2. E. von Hartmann, *Selbstzersetzung der Christenthums* (1874), p. x.

3. W. H. Mallock, *Is life worth living ?* ch. xi.

laire du peuple d'Israël, histoire la plus merveilleuse de l'antiquité et qui porte si évidemment le sceau du divin ; — l'Église catholique qui est née au pied de la Croix où est mort son Fondateur, qui a grandi au milieu des plus cruelles persécutions de toutes les puissances conjurées, qui s'est répandue par le ministère de pauvres pêcheurs sans instruction et sans gloire, se bornant à prêcher le Crucifié ; — l'Église catholique qui, dans la lutte contre le plus puissant empire de l'antiquité, tenant sous son joug tout le monde alors connu, a triomphé sans autres armes que les exemples de vertu et la foi généreuse de ses fidèles ; l'Église catholique, qui a si merveilleusement pourvu à l'éducation de l'Occident chrétien, qui est devenue son rempart le plus inébranlable contre toutes les forces destructrices, qui a su provoquer et diriger les plus nobles aspirations de l'homme, dompter les plus redoutables passions populaires, donner au monde tant de grands hommes et tant d'œuvres admirables, lumières de la sagesse chrétienne, héros de l'amour du prochain qui, par leur doctrine et leur exemple, par leur dévouement et leur zèle infatigable ont travaillé si efficacement au progrès de la civilisation chrétienne, versé sur toutes les blessures de l'humanité, l'huile et le baume de la charité, opposé à tous les maux un remède salutaire, sacrifié leur repos et leur vie, s'il le fallait, partout où le besoin et la souffrance les appelaient ; — cette Église universelle unissant dans la même foi tous les siècles et tous les

peuples, serrant sur son cœur ses enfants accourus à elle sans distinction d'âge, de race, de condition, de civilisation, mais poussés par un même amour reconnaissant ; — cette Eglise qui a déjà survécu à tant de tempêtes, à la ruine de tant d'adversaires insolents et de tant de dynasties qui ont voulu lutter contre elle ; — cette Église qui, aujourd'hui encore, dans ce siècle de découvertes et de sciences positives, garde tout l'éclat de son éternelle jeunesse après une existence de deux mille ans, qui l'emporte sur toutes les autres institutions par sa puissance et par son efficacité pour le salut de l'humanité, contraignant ainsi tous les regards à se tourner vers elle pour admirer la plus haute autorité sociale et morale, obligeant ses ennemis secrets et ses persécuteurs déclarés à rendre malgré eux le même témoignage que les Saints Livres rendaient déjà à sa grandeur et à sa divinité ; — cette Église est assurément la plus grande « réalité » de l'histoire. C'est la ville bâtie sur une montagne, que tout homme doit voir nécessairement s'il ne ferme les yeux de parti pris. Pour la confondre avec d'autres systèmes religieux il faut vouloir juger non point d'après la réalité, mais d'après ses préjugés. Un libre-penseur, positiviste de naissance, incrédule par système — W. H. Mallock a fait cet aveu : « Si nous considérons l'Église catholique au point de vue strictement logique, surtout si, malgré les découvertes modernes qui ne vont qu'à nous montrer la vie comme un mécanisme, nous croyons encore au

libre arbitre et à la moralité, il est difficile de voir en quoi l'Église de Rome peut nous sembler logiquement atteinte ou moins vivante qu'aux jours de sa plus grande expansion... A mon avis, pour que l'Église romaine prenne un essor plus puissant que jamais, il ne manque qu'une chose : que les hommes aspirent à la certitude, à la règle, à la consolation qu'elle seule peut leur offrir »[1].

C'est donc dans l'Église catholique que s'incarne réellement le véritable *positivisme*. La révélation divine, telle que l'Église nous l'offre, est le *réel* véritable ; elle constitue le centre de toutes les réalités que nous présente l'ordre de l'univers ; — elle est véritablement *certaine* : l'histoire entière vient lui donner une attestation qui surpasse en certitude toutes les autres réalités ; — elle est véritablement *précise* : dans ce conflit d'opinions diverses où l'humanité se débat, elle montre à l'homme avec une clarté et une précision divines le chemin qui le conduit au bonheur ; — elle est véritablement *organique* : elle seule a la puissance de briser les barrières qui séparent les hommes entre eux, de faire disparaître les oppositions qui les divisent, d'apaiser les haines de race et de nationalité, d'unir l'humanité en une seule et grande famille, la famille de Dieu ; elle seule peut édifier et fonder pour le salut des individus comme pour celui des peuples ; — elle est véritablement *utile* : seule, par sa mission

1. *Contemporary Review*, mars 1878, p. 726.

divine, qui fait d'elle l'Église de Jésus Christ, elle possède le secret d'appliquer en tout et partout les fruits de la rédemption, d'élever l'homme et de le diviniser dans la grandeur, dans la liberté et dans la perfection, de lui assurer ainsi le bonheur pour le temps et pour l'éternité.

Or — la raison et la révélation l'attestent également — le fond, l'essence de tout vrai positivisme, ce n'est pas le *relatif*, mais l'*Absolu*.

TABLE DES MATIÈRES

INTRODUCTION 1

PREMIÈRE PARTIE

LE POSITIVISME DANS LES ÉCOLES QUI SE RATTACHENT A AUG. COMTE (1855-1891). 7

1. Dispositions prises par Aug. Comte en vue de son successeur..... 7
2. Comte veut exclure Littré..... 10
3. Conduite de Littré après la mort de Comte.... 12

Chapitre I. — ÉCOLE POSITIVISTE DISSIDENTE DE LITTRÉ..... 15

A [4]. BIOGRAPHIE DE LITTRÉ..... 15

5. Travaux littéraires sans caractère philosophique..... 18

B. LITTRÉ COMME PHILOSOPHE..... 19

a [6]. *Travaux philosophiques de Littré*.... 19

b. *Caractère général du positivisme de Littré*. 22

7. Tournure d'esprit de Littré..... 22
8. « Abstention intellectuelle » chimérique de Littré..... 25
9. Littré et la sociologie..... 27

c. *Point de vue philosophique de Littré, en général*..... 29

10. Attitude de Littré à l'égard d'Aug. Comte. Contradictions manifestes..... 29
11. Littré et les principes fondamentaux de Comte dans sa première période philosophique... 31
12. Autres points saillants de la philosophie de Littré. Méthode..... 34

d. *Autres idées philosophiques de Littré*..... 37

13. Le monde et l'âme..... 37

14. La morale..... 38
15. La religion..... 42
16. Les preuves de l'existence de Dieu..... 43
17. La sociologie..... 47
18. L'idéal de l'humanité..... 49
19. Le « Catéchisme » de l'école de Littré..... 50
e [20]. *Appréciation de l'œuvre philosophique de Littré*..... 50
C. Succès du positivisme de Littré ; — ses causes..... 53
a. Le milieu social..... 54
1. [21]. L'esprit moderne..... 54
2. La personnalité de Littré..... 57
22. Son assiduité au travail ; sa simplicité sans prétention..... 57
23. « L'émancipation de l'esprit » et la « tolérance » chez Littré..... 59
24. Succès scientifiques de Littré..... 63
3. Appui que le positivisme de Littré rencontre dans la franc-maçonnerie..... 63
25. Littré entre dans la franc-maçonnerie..... 64
26. Discours du Fr.·. Jules Ferry..... 64
27. Littré est tenu en haute estime par la franc-maçonnerie; ses travaux dans la loge..... 68
28. Fr.·. Gambetta avocat du positivisme dans le monde des profanes..... 70
D. Dernière maladie de Littré; sa conversion, sa mort; ses funérailles..... 72
29. Conversion de Littré sur son lit de mort..... 73
30. Funérailles de Littré ; manque de tact de la part des Fr.·..... 74
E. [31] Le positivisme de Littré après la mort du philosophe..... 78

Chapitre II. — ÉCOLE POSITIVISTE ORTHODOXE DE LAFFITTE..... 82
32. Remarques et indications préliminaires..... 83

GROUPE FRANÇAIS DE L'ECOLE POSITIVISTE ORTHODOXE..... 85
A. Ses principaux représentants..... 85
a. *Pierre Laffitte*..... 85
33. Biographie..... 85
34. Laffitte est choisi pour succéder à Aug. Comte. 86

35. Laffitte, directeur du positivisme..... 88
b. *Autres personnages typiques du groupe français*..... 93
36. Le menuisier Fabien Magnin..... 93
37. L'agronome Auguste Hadery..... 95
38. Sophie Thomas..... 98
39. Le Dr Robinet..... 100
40. Le Dr Audiffrent..... 101
41. L'agent de change Joseph Lonchampt..... 103
42. Aristocratie positiviste..... 104
B. Activité du groupe français..... 105
43. Laffitte et ses idées sur le but de l'action positiviste et sur le sacerdoce positiviste..... 105
I. *Le groupe français et l'enseignement*..... 107
44. Les fonds positivistes..... 108
1. « Cours systématique » de Laffitte..... 109
45. Philosophie première, seconde et troisième... 110
a. Laffitte et la « philosophie première »..... 111
46. Les quinze lois de la « philosophie première ». 111
47. Quelques opinions de Laffitte..... 113
b. Laffitte et la « philosophie seconde »..... 117
48. Division de la « philosophie seconde »..... 118
a. [49]. Laffitte et la morale au sens large du mot..... 119
b. Laffitte et la Morale proprement dite..... 121
50. La « Morale théorique »..... 122
51. La « Morale pratique » ou « doctrine de l'éducation »..... 124
c. [52]. Laffitte et la « philosophie troisième » 125
53. Succès du Cours de Laffitte..... 130
2. Enseignement oral du groupe français..... 133
54. L'apostolat religieux..... 133
55. Cercle positiviste d'ouvriers..... 135
II. — *Le culte*..... 139
56. Les « sacrements positivistes »..... 140
57. Les fêtes..... 140
58. Pélerinages. Fête positiviste du centenaire de la Révolution..... 141
59. Fêtes commémoratives..... 143
III. — *Le groupe français et la politique*.... 145
60. Politique extérieure..... 145
61. Politique intérieure..... 146
62. Publications du groupe français du positivisme orthodoxe..... 148

63. Influence du positivisme orthodoxe français sur la vie publique..... 152

Chapitre III. — LE POSITIVISME ORTHODOXE A L'ÉTRANGER..... 155

1. Le groupe anglais avec Harrison pour chef. 155

a. Principaux représentants du groupe anglais..... 155

64. Richard Congreve..... 155
65. Frédéric Harrison..... 156
66. George Eliot..... 159
67. James Cotter Morison..... 166

b. Organisation et action du groupe orthodoxe anglais..... 167

I. *Le groupe anglais et l'enseignement*..... 168

68. Cours, Conférences. Sociétés de dames, etc.... 168
69. Salon positiviste..... 170

II. *Le culte positiviste*..... 170

70. Service (positiviste) du dimanche matin..... 171
71. Culte privé de Fr. Harrison..... 174
72. Administration des sacrements positivistes.... 175
73. Pèlerinages..... 177
74. Le culte positiviste devant l'opinion publique. 177

III [75]. *Le groupe anglais et la politique*.... 179

76. Publications du groupe anglais..... 184

2. Le groupe suédois avec Nystrom pour chef .. 184

77. Fondation et organisation du groupe..... 186
78. Publications..... 188
79. Le culte..... 189
80. Nystrom et la politique..... 190

3. Le groupe brésilien-chilien..... 193

81. Benjamin Constant..... 194
82. Miguel Lemos..... 197
83. Statuts de « l'Apostolat positiviste au Brésil».. 200
84. Rapports de Lemos avec Laffitte et avec les anglais..... 201
85. Activité du groupe..... 202
86. L'utopie de la Vierge-Mère..... 206
87. Un temple de l'Humanité à Rio de Janeiro.... 209
88. Publications..... 212
89. Le positivisme dans la vie publique au Brésil.. 213
90. Décret de Deodoro da Fonseca sur la réforme de l'enseignement militaire..... 216

4. Le positivisme orthodoxe dans les autres pays 218
91. A New-York 219
92. En Hongrie (Buda-Pesth) et ailleurs 219
93. Conclusion: Songe et réalité 222

DEUXIÈME PARTIE

LE MOUVEMENT POSITIVISTE EN DEHORS DES ECOLES QUI SE RATTACHENT IMMÉDIATEMENT A AUG. COMTE 225

Chapitre I. — LE POSITIVISME INDEPENDANT EN PHILOSOPHIE 228
1. ANGLETERRE 228
A. *John Stuart Mill* (1806-1873) 228
a. [94] Biographie 230
b. Doctrine de J. St. Mill 232
95. Politique sociale 232
96. Psychologie et logique 234
97. Morale 238
98. Religion 238
[99] c. Courte critique des doctrines de St. Mill en psychologie et en logique 239
B. — *Herbert Spencer* (né en 1820) 242
a. Remarques préliminaires 244
100. Biographie. Principales œuvres de Spencer. .. 244
101. La doctrine de Spencer dans ses rapports avec celle d'Aug. Comte 245
b. Doctrine de Spencer 246
I. [102]. Spencer et l'inconnaissable 247
II. Spencer et le connaissable 249
103. Notions fondamentales et principes fondamentaux 249
104. Biologie 251
105. Psychologie 252
106. Sociologie 257
107. Morale 260
108. Classification des sciences 262
c. Courte critique de la philosophie de Spencer 262
109. L'inconnaissable de Spencer est une monstruosité 263

110. L'inconnaissable de Spencer et les francs-maçons 264
111. La doctrine de Spencer sur l'évolution est une fiction philosophique..... 266
C. Autres positivistes anglais..... 269
112. Alexandre Bain..... 269
113. G. H. Lewes..... 269
114. W. K. Clifford..... 270
115. H. Maudsley..... 272
116. J. Sully..... 272
117. G. J Romanes..... 273
118. Th. Huxley et Tyndall..... 278
D. Le darwinisme et sa transformation en monisme..... 279
119. Ch. Darwin..... 280
120. Ernest Haeckel..... 284
121. Critique du darwinisme et du monisme de Haeckel 288
E. [122]. Le sécularisme..... 307
2. France..... 308
A. Hippolyte-Adolphe Taine (né en 1828)..... 309
123. Caractère général de Taine..... 309
124. Théories de Taine en psychologie..... 312
125. Critique de Taine..... 315
B. Th. Ribot et l'école psycho-physiologique française..... 316
126. Th. Ribot..... 317
127. Ecoles hypnotiques..... 326
128. Physiologistes positivistes. — Claude Bernard. 329
129. J. Luys..... 340
130. Ch. Richet..... 340
131. Remarques critiques..... 341
C. Monistes positivistes français..... 343
132. E. de Roberty..... 344
133. Alfred Fouillée..... 345
134. J. M. Guyau..... 351
135. Remarques critiques..... 359
Allemagne..... 362
136. Remarques préliminaires..... 362
A. Eugène Dühring (né en 1838)..... 367
137. Biographie..... 369
138. Rapports de Dühring avec Kant et Aug. Comte. 370

139. Doctrines propres à Dühring..... 372
140. Remarques critiques..... 377
B. Criticisme et néo-kantisme positivistes 378
141. A. Riehl..... 378
142. Ernest Laas..... 382
143. A. Lange..... 388
144. Hans Vaihinger..... 391
145. Richard Avenarius..... 392
146. Remarques critiques..... 398
C. Wilhelm Wundt (né en 1832)..... 400
147. Théorie de la connaissance. Point de départ, etc. 402
148. Métaphysique. — Cosmologie..... 408
149. Remarques critiques..... 413
4. ITALIE..... 417
150. Remarques préliminaires..... 417
A. Pietro Siciliani..... 419
151. Point de vue général auquel se place Siciliani. 420
152. Principales théories de Siciliani..... 421
153. Théories de Siciliani sur quelques points particuliers..... 422
B. Roberto Ardigò..... 428
154 Théories de la connaissance..... 429
155. Morale..... 431
C. Andrea Angiulli (1837-1890)..... 432
156. Point de vue général auquel se place Angiulli. 433
157. Expérience et évolution..... 433
158. Sociologie, morale et religion..... 438
D. S. F. de Dominicis..... 439
159. Traits les plus saillants de sa doctrine..... 439
160. Remarques critiques..... 443
5. LE POSITIVISME INDÉPENDANT DANS LES AUTRES PAYS..... 443
A. *Russie*..... 443
161. Lessewitsch..... 445
162. N. Grot..... 445
163. Un jugement sur la littérature philosophique russe en général..... 446
B. *Amérique du Nord*..... 447
a. 164. *Agnosticisme de G. Ingersoll*..... 448
b. *Societies for ethical culture*..... 450

165. Tendances et travaux de ces Sociétés..... 450
166. Remarques critiques..... 454
c. *The Open Court publishing Company*..... 456
167. Doctrine de Carus et de Hegeler..... 457
168. Remarques critiques..... 464
169. Albert Pike..... 465
[170] c. *Autres pays*..... 469

Chapitre II. — LE POSITIVISME INDEPENDANT EN DEHORS DE LA PHILOSOPHIE PROPREMENT DITE..... 472

1. Le positivisme dans la science du droit.....
171. César Lombroso et l'Ecole positive de droit en Italie .....
172. Quelques échantillons de l'esprit et de la « science » de l'école de psychiatrie-criminelle..... 477

2. Le positivisme dans les sciences sociales et dans la science des religions..... 481
173. Les premières chaires de la science comparée des religions..... 482
174. Principaux adversaires de la révélation dans cette science..... 483
3. Le positivisme dans l'éducation et dans l'enseignement..... 486
175. Littérature pédagogique positiviste..... 486
176. La pédagogie positiviste dans la vie publique.. 487

CONCLUSION..... 497

IMPRIMERIE ALLART ET Cie A MONTDIDIER.

La Bibliothèque
Université d'Ottawa
Echéance

The Lib
University
Date D

MAR 16 '77
APR 14 '80
DEC 13 '82
DEC 01 '82
FEB 19 '83
FEB 08 '83
10 FEV. 1992

FEV 24 1995
23 MARS 1995
23 MARS 1995
14 FEV. 1996
13 FEV. 1996
01 OCT. 1996
SEP 10 1996
07 MAI 1999
APR 27 1999

CE

a39003 000826296b

CE B 0831
.G7514 1893
C00 GRUBER, HERM POSITIVISM
ACC# 1398545

0012801-01-5 CE

B 831 .G7514 1893
GRUBER, HERMANN.
POSITIVISME DEPUIS CO